ANTOLOGÍA

FRANÇISCO FERNÁNDEZ BUEY

FILOSOFAR DESDE ABAJO

EDICIÓN DE JORDI MIR GARCÍA Y VÍCTOR RÍOS

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

CATARATA

ANTOLOGÍA

FRANÇISCO FERNÁNDEZ BUEY

FILOSOFAR DESDE ABAJO

EDICIÓN DE JORDI MIR GARCÍA Y VÍCTOR RÍOS

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

CATARATA

ANTOLOGÍA

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

FILOSOFAR DESDE ABAJO

EDICIÓN DE JORDI MIR GARCÍA Y VÍCTOR RÍOS

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

CATARATA

Índice

Introducción. Francisco Fernández Buey: utopía y política como ética de lo colectivo, por Jordi Mir García y Victor Ríos

Francisco Fernández y su tiempo

Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización

Diez respuestas sobre Marx y los marxismos

Dialéctica de la esperanza utópica

¿Es tan malo ser antisistema?

Palabras del autor acerca de su libro

‘Por una universidad democrática’

En torno a Manuel Sacristán. Un maestro que visitaba talleres de imprenta

Respeto a las personas y a las palabras

La constitución que yo votaría...

Una reflexión sobre el dicho gramsciano ‘Decir la verdad es revolucionario’

Sobre populismos

Sobre Guevara

Sobre el encuentro entre culturas.

Una perspectiva ético-política

Prólogo a la edición de 2004 de ‘La ilusión del método’

Humanidades y tercera cultura

Blibliografía seleccionada

Notas

Francisco Fernández Buey

Filosofar desde abajo

Edición de Jordi Mir García y Víctor Ríos

Colección Clásicos del Pensamiento Crítico

Fundador: Francisco Fernández Buey (1943-2012)

directores: Jorge Riechmann y César de Vicente Hernando

Los títulos que integran esta colección tienen una orientación fundamentalmente pedagógica. Su objetivo es acercar al lector actual la obra y el pensamiento de aquellos autores y autoras que han destacado en la elaboración de un pensamiento crítico a lo largo de la historia: enseñar qué dimensión histórica tuvieron y qué dimensión política, social y cultural tienen; enseñar cómo se leyeron y cómo se leen hoy.

AMB EL SUPORT DEL COMISSIONAT PER A UNIVERSITATS I RECERCA DEL DIUE DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA (GRUP DE RECERCA DEL CENTRE D'ESTUDIS SOBRE MOVIMENTS SOCIALS, NÚM. EXPEDIENT 2009 SGR 1035).

diseño DE cubierta: estudio pérez-enciso

© DE LOS TEXTOS DE LA ANTOLOGÍA: HEREDEROS DE FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

© de la Introducción: Jordi Mir GARCÍA y Víctor Ríos, 2014

© Los libros de la Catarata, 2014

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 05 04

Fax. 91 532 43 34

www.catarata.org

Filosofar desde abajo

isbne: 978-84-9097-824-5

ISBN: 978-84-8319-889-6

DEPÓSITO LEGAL: M-4.434-2014

iBIC: DQ/JPFF

Estos materiales han sido editados para ser distribuidos. La intención de los editores es que sean utilizados lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se hagan constar el título y la autoría.

INTRODUCCIÓN

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY: UTOPÍA Y POLÍTICA COMO ÉTICA DE LO COLECTIVO

jordi mir garcía y víctor ríos

Amor, trabajo y lucha

Esta terna bien podría definir el compromiso de Francisco Fernández Buey. Su trayectoria intelectual y moral así lo indican, al igual que su entrega a los demás y su saber estar: escuchando, aprendiendo, respetando a los diversos, dando voz y espacio al discurso de personas y colectivos con más dificultades para hacerse oír y ser reconocidos, tendiendo puentes con lo alejado, armándose de paciencia ante los comportamientos sectarios e intransigentes.

Trató de elaborar una ética de la resistencia que suponía un discurso previo sobre los valores tradicionales de la igualdad, la libertad, la fraternidad y la solidaridad. Encontró fundamental la lucha por conseguir la rectificación del progresismo tecnológico, del productivismo y de la "impaciencia en el mirar la naturaleza", que escribió Brecht, uno de los autores a los que dedicó su tiempo. La mayoría de sus libros son propuestas detalladas de iniciativas concretas en los planos cultural, social, científico y ecológico, tendentes a poner de manifiesto la inviabilidad de una forma de capitalismo autoexpansiva y biocida.

Francisco Fernández Buey fue catedrático de Filosofía moral y política e impartió durante muchos cursos asignaturas de Ética y Filosofía política. Siempre las elaboró a partir de autores que no se habían limitado a pensar y escribir. No elegía los grandes nombres académicos, aquellos que encontraríamos en todos los manuales que

él no usaba en las clases. Más bien proponía autores que han mostrado su voluntad de unir el pensar, el decir y el hacer. Y por eso, en su asignatura Ética contemporánea no podían faltar Antonio Gramsci, Simone Weil, Primo Levi, Bertolt Brecht... Clásicos de un pensamiento crítico no divorciado de la praxis, lo que también lo caracterizó a él mismo. En su horizonte, al tratarles, estaba la voluntad de encontrar nuevas formas para un viejo saber acerca de la lucha de los hombres y mujeres por su emancipación. Esta posición le llevó a considerar que entre el cristianismo, el liberalismo y el socialismo de izquierdas no había ninguna razón moral en favor de la superioridad en abstracto de ninguna de esas tres tradiciones, pues "las tres están manchadas de mierda y las tres han dado héroes y mártires al movimiento de liberación del género humano"[1].

Fernández Buey nos ha dejado un legado muy vasto y fecundo, tratando de renovar el horizonte socialista, feminizando y diversificando los posibles sujetos de la transformación social, aportando elementos para un nuevo internacionalismo, evidenciando una firme vocación ecuménica y, sobre todo, con la vista puesta en los problemas del planeta. Un legado que acompaña el trabajo, el compromiso, la resistencia y la esperanza de aquellas personas que trabajan hoy por transitar desde esta noche oscura de la crisis de una civilización que no acaba de morir hacia una humanidad más justa y libre en una tierra habitable, como esgrimía el editorial de una revista, mientras tanto, a cuyo proyecto nuestro autor realizó aportes fundamentales.

Por un Marx (sin ismos), moral y en movimiento

En 1997 la editorial El Viejo Topo publicó una edición del Manifiesto comunista con prólogo de Francisco Fernández Buey. Dicho prólogo no pasó desapercibido y originó cierto debate por una cuestión central allí planteada: proponía una aproximación al Manifiesto desde la consideración de clásico. Argumentaba una propuesta que suponía romper con la tradición de leerlo, sobre

todo, como puerta de la afiliación al Partido Comunista. Y lo hacía en primer lugar con una razón histórica: “El principal autor de este manifiesto del Partido Comunista rompió muy pronto con los promotores del partido por sectarios, y no tendría ya en su vida partido propiamente dicho en el que actuar con tranquilidad de espíritu. Él, que propugnó siempre, como algo indispensable para la emancipación, la organización política de los trabajadores, solo se sintió a gusto, y relativamente, en una asociación, la Internacional, que fue algo más, mucho más, que un partido político en sentido estricto: un movimiento político-social heterogéneo y plural con corrientes internas muy diferenciadas”[2].

Así pues, Fernández Buey proponía abordar el Manifiesto ya no con el interés exclusivo de acercarse al comunismo. Proponía leerlo como uno más de los libros que habían configurado el canon de la filosofía política europea. El Manifiesto, también, como libro esencial en el marco de la tradición liberadora donde él mismo se inserta, haciendo propios, por tanto, las preocupaciones y el punto de vista de Marx y de Engels en una situación ya muy distinta respecto del momento histórico en que ellos escribían. Francisco Fernández Buey, que siempre tuvo muy presentes a las personas jóvenes, consideraba de gran pertinencia que el Manifiesto pudiera ser leído por los alumnos de Filosofía del COU del momento, el segundo de Bachillerato actual[3]. Una lectura, pensaba, que podría ser tranquila, sin convertir el libro en un arma arrojadiza de unos contra otros. A los textos clásicos se va por otras cosas, y así lo razonaba: “Un texto clásico no se caracteriza porque uno, el amable lector, por ejemplo, vaya a sacar utilidad inmediata de la lectura, sino porque en lo suyo, sea esto la narrativa, la poesía, la filosofía o la política social, ha sabido envejecer: porque en su envejecimiento aún tiene cosas importantes que decirnos, aún nos conmueve, aún nos hace pensar en lo que hemos sido, en lo que somos, en lo que podríamos haber sido, en lo que desearíamos ser”[4].

Al año siguiente publica Marx (sin ismos), una biografía intelectual, una interpretación de una obra que no cabe en ninguno de los cajones en que se ha dividido el saber; una obra incómoda, polémica. Su lectura transita las líneas de interrogación que planteó Manuel Sacristán respecto a la filosofía de Marx, mostrando sus contradicciones y sus paradojas. Para Fernández Buey, Marx fue un

revolucionario que quiso pensar radicalmente, yendo a la raíz de las cosas. Primero observando la realidad como liberal y después tratando de transformarla como socialista, el libro afronta lo que los marxistas han hecho con Marx. Poco tiempo antes ya se había dedicado en su tesis a realizar una Contribución a la crítica del marxismo cientificista (1984). A partir de la pregunta: "¿Se puede escribir sobre Marx sin tener en cuenta lo que han sido los marxismos de este siglo?", las páginas de esta monografía tratan de pensar un Marx para el siglo XXI.

A dos de aquellos marxismos ya les había consagrado sendos volúmenes en 1977 (Lenin y su obra) y 1978 (Ensayos sobre Gramsci, este último ampliado en 2001 y titulado Leyendo a Gramsci). El Lenin de Fernández Buey es un Lenin histórico, sometido a las condiciones de su época, motor de una firme voluntad colectiva por conquistar la emancipación de los trabajadores. Esta pasión se relata en diferentes fases y giros conflictivos de la vida del dirigente comunista. Su recuperación pasa en este libro por un sistemático intento de desprender la figura del mito, la labor del revolucionario del talante laudatorio y embalsamatorio que le dieron los varios "leninismos". El último capítulo del libro es una crítica de Lenin con Marx al fondo. El Gramsci que vive en las páginas de su libro es el que quiso ver en la filosofía de la praxis una herejía de la "religión de la libertad", el liberalismo del siglo XIX y parte del XX. El Gramsci que intuyó que el filósofo democrático y laico del futuro tendría que verse las caras con la religión de la libertad profundizando en aquella herejía. El Gramsci que estudia el maquiavelismo como concepción de la política, como ética de lo colectivo. De nuevo se trata de un marxismo sin ismos.

Su pensamiento nos presenta a un Marx que no quería un comunismo crudo, ni pobre en necesidades. Un Marx que estableció que la violencia es la comadrona de la historia en tiempos de crisis, pero que también criticó la pena de muerte y otras violencias. Un Marx que planteaba que la libertad consiste en que el Estado esté subordinado a la sociedad, aunque también consideró necesaria la dictadura del proletariado para llegar al comunismo y conseguir una sociedad de iguales. Fernández Buey era consciente de la tragedia del comunismo y defendió la necesidad de escribir un Libro

Blanco: “Muchas de las páginas de ese Libro hoy casi desconocido para los más jóvenes las bosquejaron personas anónimas que dieron lo mejor de sus vidas en la lucha por la libertad en países en los que no había libertad; en la lucha por la universalización del sufragio en países en los que el sufragio era limitado; en la lucha a favor de la democracia en países donde no había democracia; en la lucha a favor de los derechos sociales de la mayoría donde los derechos sociales eran ignorados u otorgados solo a una minoría. Muchas de esas personas anónimas, en España y en Grecia, en Italia y en Francia, en Inglaterra y en Portugal, y en tantas otras partes del mundo, no tuvieron nunca ningún poder ni tuvieron nada que ver con el estalinismo, ni oprimieron despóticamente a otros semejantes, ni justificaron la razón de Estado, ni se mancharon las manos con la apropiación privada del dinero público”[5].

Política como ética de lo colectivo

Sus contribuciones a la incorporación de la preocupación por la ecología y la sostenibilidad de nuestro planeta empezaron ya a finales de los años setenta en revistas como El Viejo Topo o mientras tanto. A partir de entonces llegarían las publicaciones en las que su sensibilidad y reflexión rojiverde estarían siempre presentes. Conviene destacar Redes que dan libertad (1994), el proyecto de Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista (1996) y Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecologismo (1998), escritos los tres en colaboración con Jorge Riechmann.

En el primero de estos libros, Redes que dan libertad, Fernández Buey parte del reconocimiento de la crisis existente de la cultura socialista, entendiendo esta como el conjunto de las corrientes modernas de socialismo, de la constatación de que es imprescindible levantar el velo ideológico que oculta el ideal del socialismo en el discurso tanto del llamado “socialismo real”, a pesar de que ninguna sociedad con tales rasgos se haya alcanzado en ninguna parte del mundo, como en el discurso de la

“socialdemocracia”, por cuanto no pueden llamarse socialistas a los programas y políticas seguidos por los partidos que mantienen ese nombre. Es precisamente en el interior de esta crisis donde encuentra las razones por las que emergen movimientos sociales. Todo el libro es un esfuerzo por reflexionar acerca de los intentos por hacer un programa común, una política de coaliciones que no deriven en la integración en el sistema, que incorpore la memoria histórica que permita, además de saber lo que pasó, un nuevo diálogo entre tradiciones.

Algunas de estas ideas reaparecen más desarrolladas en Ni tribunos, una propuesta de programa ecosocialista que defiende el socialismo no por motivos ideológicos, sino como una convicción prepolítica: por el “reconocimiento de la centralidad que para las gentes en general tiene determinado tipo de palabras cuando estas recubren tradiciones, subculturas, identidades y vivencias relacionadas con fuertes convicciones morales ampliamente compartidas”[6]. En esta obra amplía el ámbito de su crítica al término “democracia”, al de “utopía” y al paso necesario de los valores a los movimientos. Para ello, se sitúa en la encrucijada histórica de la derrota de todos los intentos de construir una sociedad socialista, y de la expansión del capitalismo, su universalización, a costa de la profundización en las diferencias entre pobres y ricos, el expolio de la naturaleza y la alienación de la gente por el proceso de mercantilización de todo lo humano. En sus páginas plantea de manera muy clara cuál es su manera de entender la política y lo que hace falta, usando una expresión suya, para soldar la herida abierta entre política y democracia en la sociedad civil: “1º, volver a fundamentar filosóficamente, con punto de vista, el carácter noble de la participación política; y 2º, razonar la renovada creencia en otra forma de participación política sin que esta se disuelva en un nuevo fundamentalismo; o sea, razonar una forma de participación política concreta tan alejada de la repetición de la ilusión como de la mera negación de lo que hay”[7].

Importante es su idea de zonas de intersección para una orientación alternativa de las iniciativas ciudadanas en la actuación de los sindicatos, las organizaciones sociopolíticas preocupadas por los derechos sociales y de las ONG. Esas zonas demuestran, además, que una gran cantidad de problemas sociopolíticos y socioculturales

no pueden ser abordados separadamente. La idea de un sindicalismo que únicamente atienda a los intereses de sus afiliados es para Fernández Buey una limitación no solo moral, sino también política[8]; de la misma manera que la necesaria crítica del complejo tecnocientífico contemporáneo requiere no solamente una posición ética del investigador, sino igualmente política.

En el cambio de siglo, su empeño en comprender y difundir las ideas y experiencias del altermundismo naciente se ve reflejado en Guía para una globalización alternativa (2004). Fernández Buey reflexiona sobre los movimientos sociales y su contribución a la emancipación colectiva durante la segunda mitad del siglo XX, destacando su capacidad para incorporar cuestiones que resulta imprescindible tratar y nuevas formas de organización y participación.

La ética y la política lo acompañarán siempre unidas en toda su aventura intelectual y vital. Fruto de su labor docente podemos disponer de textos como Ética y filosofía política (2000), una obra que muestra su convicción por la necesidad de entrar en un debate abierto y plural sobre los asuntos que preocupan en una sociedad y que se aborden decididamente, por más controvertidos que puedan ser, como el aborto y la eutanasia, las políticas demográficas, las formas de resistencia pacífica o la tecnociencia y la bioética. Una contribución a la filosofía de los asuntos públicos, que analiza los comportamientos y las normas de conducta que se consideran válidos, así como la fundamentación de los mismos. Controversias planteadas desde abajo, asumiendo que habrá sectores a los que no les interesará que se traten. Después llegaría Poliética (2003), una propuesta en la que, siguiendo la historia de las ideas y de pensadores esenciales para él, plantea la necesidad de abordar la pluralidad de éticas de nuestra época y la importancia de la unión de lo ético y lo político. Poliética sugiere precisamente esto: pluralidad de éticas y, a su vez, fusión de lo ético con lo político. La pluralidad es lo existente, en especial si nos atrevemos a atender aquello que está más allá de lo establecido por ideas y tradiciones dominantes. La posible fusión de lo ético y lo político es un deseo para él: “es un desiderátum que nace en la época de la ascensión de las masas a la política y de la manipulación política extrema de las masas”[9].

En una época en la que, por diferentes motivos, habrá quien querrá separar ética y política, la unión será fundamental para él. Aunque haya quien piense, quizá como medida de autodefensa ante la podredumbre vivida, que la ética es lo principal, su análisis nos recordará la ligazón, la dependencia que hay entre ambas: "Admitida la separación de hecho entre ética y política, el individuo aspira a la coherencia, a la integración de la virtud privada y de la virtud pública con la consideración de que aquella solo puede lograrse en sociedad y, por tanto, políticamente"[10].

Ciencia con conciencia

Ética y política, además, nunca estarán desconectadas de la ciencia. De la misma manera en que la ecología no podía estarlo de los intentos de hacer una sociedad más justa. O una facultad de Humanidades debía incorporar decididamente la cultura científica, la historia y la filosofía de la ciencia. Podemos leer estas consideraciones ya en sus volúmenes dedicados a la ética y la filosofía política, y en La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado (1991). Este libro es "una reflexión histórica y crítica sobre algunos de los resultados de la institucionalización reciente de la filosofía de la ciencia y de la metodología en nuestras universidades"[11]. Poco más de diez años desde que apareciera el libro de Jean-François Lyotard, La condición posmoderna, un "informe sobre el saber", Fernández Buey aborda el problema central que había puesto en juego la posmodernidad: la legitimidad de la teoría científica y del método. El desplazamiento que la obra de la "nueva filosofía de la ciencia", en especial las obras de Kuhn y Feyerabend, hace desde el edificio teórico de la ciencia, del análisis de las estructuras científicas, hasta las condiciones sociales e históricas de su formulación es pensado en La ilusión del método como una manera de reflexionar sobre la función social del conocimiento científico y su constitución como forma de dominio científico-técnico. El modo que siguen las ciencias para alcanzar la verdad se convierte aquí en un camino hacia un racionalismo "bien temperado" con el que se trata de

responder, por una parte, a la desautorización tendente al relativismo que hace el discurso posmoderno de la ciencia; y, por la otra, hacia la crítica de la aplicación de un método racional rígido y único de parte de la ciencia moderna.

La necesaria conciencia de la ciencia, y su papel político y cultural, mereció toda su atención en Albert Einstein. Ciencia y conciencia (2005), al que ya había investigado anteriormente pensando en otro ámbito de gran interés, la filosofía de la paz: Albert Einstein, filósofo de la paz (1986), y a quien consideraba "un científico-filósofo, que sabe pensar en los problemas sustantivos de su ciencia, en las cuestiones de método y en las derivaciones más generales de las teorías que inventa, y que ha sido, a la vez, un pensador que sabe que la ciencia es también una pieza cultural"[12]. Y, por supuesto, en su obra póstuma: Para la Tercera Cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades (2013), un libro que pone de manifiesto que desconocer que la cultura científica es parte esencial de la cultura supone renunciar al sentido profundo, etimológico, de la política.

Fernández Buey entiende que sin cultura científica no hay posibilidad de intervención seria en los debates públicos de nuestra época que buscan tratar la mayoría de las cuestiones que importan a la sociedad de la que formamos parte. Pues prácticamente todas las discusiones públicas relevantes, ético-políticas o ético-jurídicas, requieren el máximo conocimiento posible del estado de la cuestión de las ciencias naturales: biología, genética, neurología, ecología, física nuclear... Una cultura científica que, a la vez y necesariamente, debe ser ciencia con conciencia. ¿De qué nos serviría un conocimiento que no está guiado desde el debate ético y político de la conciencia? Fernández Buey defiende la reciprocidad en todo tipo de relaciones interculturales, también entre las llamadas culturas de las humanidades y las ciencias, como hemos visto. Cuestiona la desconexión que puede existir entre estos ámbitos y muestra su preocupación por la distancia que determinadas disciplinas vinculadas a lo científico-social han ido estableciendo respecto de las humanidades. Pone algunos ejemplos: "La pérdida del sentido histórico, la extensión del formalismo y el consiguiente abandono de las historias del pensamiento (económico, sociológico, político) en la aplicación de los planes de

estudios de las facultades de las Ciencias Sociales actualmente en curso son factores que concurren a dar una visión unilateral, empobrecida, de lo que han sido y son la política, la sociología y la economía en el marco más general de la ciencia entendida como pieza cultural"[13].

La alteridad y la conciencia de especie

La preocupación por el otro es una constante en su vida y obra. Pero la alteridad le interesaría desde diferentes perspectivas: la filosofía, la ética, la política, la historia… Y eso le llevó a retos como la investigación en la obra y actuación de Bartolomé de las Casas y su relación con la variante latina del concepto de tolerancia, que representan Montaigne o Leopardi; con el objetivo de conocer la historia, hacer historia de las ideas y plantearse los aprendizajes que se podían obtener, por ejemplo, para pensar ayer y hoy sobre la propia cultura y los encuentros o encontronazos entre culturas: "La 'tolerancia' de la variante latina, en su versión lascasiana, empieza siendo piedad, compasión del otro; pero, al discutir con la propia cultura, se va haciendo radicalmente crítica de la doble moral, de la existencia de dos varas para medir las (supuestas) barbarie e ilustración de los hombres"[14].

El primer gran texto sobre el tema es La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano (1995), publicado tres años después de los grandes fastos realizados en España y en América Latina a propósito de los quinientos años de la llegada de los españoles a tierras americanas, y de los procesos de colonización, expolio, explotación y crimen que se sucedieron durante ese tiempo. El libro, como el de Rafael Sánchez Ferlosio, Esas Yndias equivocadas y malditas (1994), es uno de los pocos ensayos que analizan este proceso histórico desde la perspectiva del choque de culturas, salvo que el de Fernández Buey compone —con los análisis de las obras de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas; de la controversia entre este último y Ginés de Sepúlveda, y del estudio del origen de la "leyenda negra"— una figura política del otro que implica una

filosofía de la alteridad, camino ineludible para comprender la diversidad cultural y el nacimiento de la dimensión ética del humanismo.

El segundo es La barbarie. De ellos y de los nuestros (1995), un ensayo sobre los otros y todas las construcciones culturales que se han hecho de los mismos: la humanidad inferior, los culturalmente ignorantes o los manipulados, y que llega hasta la definición de lo que supone la "nueva barbarie" instalada en los márgenes de nuestra civilización y el proceso de corrosión que esta produce.

En paralelo a la alteridad, es necesario pensar la conciencia de especie. Una propuesta esencial si tenemos presentes las condiciones de vida en el planeta que compartimos: "Entiendo por conciencia de especie la configuración culturalmente elaborada de la pertenencia de todos y cada uno de los individuos humanos a la especie Sapiens sapiens y, por tanto, no solo la respuesta natural reactiva de los miembros de la especie humana implicada en el hecho biológico de la evolución. En este sentido, se podría decir que la configuración de una conciencia de especie corresponde a la era nuclear —o mejor aún: de las armas de destrucción masiva— y a la época de la crisis ecológica global y de las grandes migraciones intercontinentales como la conciencia nacional correspondía a la época del colonialismo y la conciencia de clase a la época del capitalismo fabril"[15]. La conciencia de especie tiene mucho de conciencia de época y de una deseada evolución que nos llevaría a pensar y actuar de otro modo ante los retos que tenemos. Un concepto para él fundamental y que estará muy presente en sus trabajos en el ámbito de la filosofía moral y política.

Por una universidad democrática

Francisco Fernández Buey tenía muy presente lo que costó iniciar un proceso de democratización de la universidad española. No en vano, él fue uno de sus protagonistas. Impulsó, todavía en los años del franquismo, la creación de un Sindicato Democrático de Estudiantes, que venía a acabar con el franquista y a poner en

cuestión tanto el modelo universitario como el de sociedad. Más tarde prosiguieron las iniciativas para que las juntas de facultad, los consejos de departamento, claustros y rectorados se pudieran elegir por sufragio y no fueran resultado de la imposición. Pero democracia no quería decir solo instituciones, procesos, reglamentos. Democracia universitaria, para Fernández Buey, y para buena parte de la gente que se movió en aquel momento, también quería decir acceso para todas las personas, libertad de expresión, autonomía y autogestión, atención a los retos existentes en la sociedad… Por una universidad democrática (2009) puede ser leído como una contribución para conocer la historia de los intentos por la democratización, con todo lo que esto significa, de la universidad y de la sociedad de la que surge, y para analizar la evolución vivida hasta llegar a la situación actual.

Las contribuciones históricas que puntualmente hace sobre la época que le tocó vivir son de gran valor por su atención a aspectos poco tratados en una historiografía que se ha quedado más en palacio que en las plazas. Nos permitirán conocer la época y los hechos y, a la vez, y si estamos dispuestos a ello, aprovecharlo para actuar en nuestros presentes. Este es uno de los objetivos de la obra y que conviene destacar para insistir en su búsqueda de mantener la coherencia, el compromiso y la responsabilidad, incluso cuando pudo haber pensado que ya no sería necesario dar batallas de esta dimensión: “Este es un libro escrito desde dentro de los movimientos críticos y alternativos que durante esos años ha habido en la universidad. Y está escrito con la intención de ser útil a los estudiantes y profesores activos y comprometidos que ahora siguen levantando su voz frente a las políticas universitarias en curso. De hecho no habría publicado este libro si no fuera porque la universidad vuelve a moverse por abajo, si no fuera porque vuelve a haber un movimiento universitario activo y crítico con propuestas alternativas al llamado proceso de Bolonia”[16].

La situación actual en la universidad y la sociedad le preocupaba seguramente tanto o más que en otros momentos de su vida. Las noticias que recibía sobre la universidad que ya ha llegado o que está por venir le llevaban a insistir, incluso cuando su voz ya se apagaba, en la necesidad de una universidad democrática de verdad, con espacios para el gobierno constituidos desde la

participación del conjunto de la comunidad.

Otras maneras de hacer política y entender la democracia

La manera de entender y analizar la democracia de Francisco Fernández Buey tiene algunas particularidades que conviene destacar. Para él la democracia es un proceso, no un estadio. Y solo puede existir como un proceso en crecimiento. Si no crece y profundiza en el tejido social, la democracia acaba por debilitarse, marchitarse; se convierte en oligarquía, poder de las elites, y empieza a peligrar su verdadero sentido. Precisamente, desde esta consideración de la democracia como un proceso en construcción y con potenciales retrocesos, no dejó de reflexionar y actuar para intentar que la democracia en la universidad y en la sociedad se desarrollara, y tuviera una mayor calidad, un contenido más sólido. Sin adoctrinar a nadie, intentando siempre facilitar los instrumentos para que cada persona pudiera pensar con su propia cabeza. Intentando ser consciente de los bozales que hay que poner a los poderes existentes para que no se impongan a la libertad de personas y comunidades.

Siempre fue defensor e impulsor, en la reflexión y la acción, de la acepción noble de la política, a saber, de la participación de la ciudadanía en los asuntos de la polis y sobre la política como ética en la vida colectiva. Y, de modo muy destacado, se ocupó en tender puentes éticos y lingüísticos y conectar con las personas más jóvenes: “En este segmento hay que incluir no solo a los estudiantes que actualmente denuncian la orientación principal de las políticas universitarias y elevan su voz crítica frente a medidas de las que disienten, sino también a muchos colectivos y asociaciones, comprometidos… Son estos estudiantes universitarios los que en realidad hacen política, solo que de otra manera. Muchos de ellos seguramente dirán a los sociólogos y encuestadores que no quieren saber nada de política. Pero hay que entenderlos: lo que en realidad están diciendo (y eso no siempre cabe en la respuesta a una

encuesta) es que no les interesa la política que se hace habitualmente en el actual sistema de partidos políticos. Y no porque estén en contra de la democracia, sino precisamente porque quieren una democracia de verdad y desearían participar en un ágora limpia. Así que, en vez de echarles la bronca cotidiana y recurrente por su despolitización o por su mala politización, mejor sería escucharles y colaborar con ellos a la limpieza del ágora. Que falta hace"[17].

Una de sus notorias maneras de colaborar, sin entrar ahora en la cotidianeidad de su actividad como profesor universitario, fue la de pensar sobre ilusiones naturales y compartirlas. Así, en 2007, publicó Utopías e ilusiones naturales, un libro que es fruto de toda una vida, algo que seguramente comparte con otras de las obras aquí comentadas. Profundizaba y profundizaba en los asuntos que le preocupaban; toda oportunidad era buena para volver sobre el trabajo hecho para continuarlo. Esta vez, no obstante, tiene algunos elementos que le confieren algo especial: basta tenerlo entre las manos y observar, por ejemplo, el cuidadoso trabajo de edición que hizo con su compañera Neus Porta, compañera ya desde sus años de universidad.

Fernández Buey distinguía entre tener ilusiones y hacerse ilusiones. Y en su sentirse a gusto con el hecho de tenerlas encontramos la defensa de la utopía como ideal, ilusión, esperanza o idea reguladora de una sociedad que se quiere alternativa a la existente. Y la oposición a una "ideología dominante que tiende a llamar utópico a todo aquello que no cabe en su baldosa, lo mismo a Thomas More que a Fourier, a Marx que a Gandhi, a Rosa Luxemburgo que a Guevara"[18]. Ya acabando el libro, hace una propuesta a toda aquella persona "amiga del pueblo": "Llamar 'utópicos' por sistema a todos los perdedores de la historia es negar media historia. Y es precisamente esa otra media historia la que el amigo del pueblo tiene que recuperar para que el pueblo mismo llegue a saber que los derechos que hoy tiene, un día considerados utópicos por los que mandaban entonces, se los debe principalmente a estos perdedores (momentáneos) de la historia"[19].

Francisco Fernández Buey es un clásico del pensamiento crítico, entre otras muchas cosas, por la unión entre actuación y

pensamiento, algo que siempre valoró en las personas junto a las que intentó pensar y vivir. Por las numerosas aristas de su reflexión, por su renovación del ideario de la tradición marxista, donde la perspectiva ecosocialista es central, por sus aportaciones en los ámbitos de la filosofía y la política de la ciencia, por sus originales tesis en torno a una tercera cultura no demediada que superara el hiato entre ciencias y humanidades; incluso por sus singulares incursiones en el ámbito de la crítica literaria. Aquí, sin duda, falta mucho por apuntar y desarrollar, pero desearíamos que la edición de este volumen constituya una aportación de utilidad para aproximarse a su trayectoria pública y a su pensamiento. Para continuar pensando y actuando, desde posiciones coincidentes o alejadas, en diálogo abierto y fecundo con él.

Nota sobre la selección

En esta antología hemos querido insistir en la capacidad de Fernández Buey para analizar los retos a los que tenemos que hacer frente como sociedad; la importancia de pensar históricamente y de conocer el pasado del que provenimos; su pasión por Latinoamérica, que nos habla de allí y de aquí; y su labor promotora de la interculturalidad y la interdisciplinariedad, fundamentales ambas para un conocimiento que aspire a superar las limitaciones derivadas de los compartimentos estancos y las miradas especializadas en modo demasiado restringido. Y hemos tenido siempre presente, a la vez, dos de sus deseos más hondos: su voluntad de trascender las distancias generacionales y su invocación permanente a que pensemos con nuestra propia cabeza. Todo un programa para filosofar desde abajo y con los movimientos sociales que, a veces derrotados pero no vencidos, apuntan a la emergencia de un mundo nuevo. Otro mundo, a cuya consecución Francisco Fernández Buey se entregó con tanto amor, trabajo y lucha.

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY Y SU TIEMPO

1943 Nace en Palencia el 4 de junio, de madre castellana y padre gallego.

1961-Estudia filosofía en la Universidad de Barcelona. Es en-

1966 tonces cuando conoce a Manuel Sacristán. Se convierte en una persona destacada del movimiento estudiantil democrático contra la dictadura franquista.

1962 Se inicia el Concilio Vaticano II, que terminará en 1963 y tendrá entre sus resultados una apertura de la Iglesia al diálogo sobre los problemas sociales, económicos y políticos. En España, tendrá lugar la huelga minera de Asturias. Será la primera gran huelga obrera y obtendrá una gran repercusión y represión. Fernández Buey participa en la manifestación en solidaridad con la lucha de los mineros de Asturias.

1963 20 de abril: ejecución del dirigente comunista Julián Grimau por sus actividades en la guerra civil española. Fernández Buey ingresa en la organización universitaria del clandestino Partit Socialista Unificat de Catalunya (PSUC), el partido de los comunistas catalanes, vinculado al Partido Comunista de España (PCE). Asiste a la manifestación en protesta por el asesinato de Grimau por la dictadura del general Franco.

1964 Publica su primer artículo: “Heidegger ante el humanismo” (en colaboración con Joaquim Sempere) en Realidad, importante revista del Partido Comunista de España que se editaba en Roma. Lo firman con sus nombres de guerra, los pseudónimos usados en la clandestinidad.

1965 Celebración de la I Asamblea Libre de Estudiantes de Barcelona y de la IV Asamblea Libre y Semana por la Paz en Madrid. El 24 de febrero una manifestación en la Universidad de Madrid es

reprimida por la policía. Los profesores Aranguren, García Calvo, Aguilar Navarro, Montero Díaz, García Vercher y Tierno Galván son expedientados y expulsados.

El movimiento universitario empieza a ser amplio y se plantea la superación de la universidad franquista y del propio franquismo.

1966 El 9 de marzo se constituye el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, uno de cuyos miembros fundadores y delegado fue Fernández Buey. Miembros de este sindicato permanecerán encerrados hasta el 11 de marzo en el convento de los Capuchinos de Sarriá, rodeados por la policía franquista. Detenido cuatro veces en este año, Fernández Buey permanecerá varias semanas en la cárcel modelo de Barcelona. Será despojado de la beca con la que había podido estudiar desde la escuela secundaria.

1967 Asesinato de Ernesto Che Guevara. Continuando con la represión que había sufrido el Sindicato Democrático de Estudiantes, Fernández Buey será obligado a hacer el servicio militar en el desierto del Sáhara, entonces colonia española. Estará en África desde enero de 1967 hasta mayo de 1968.

1968 La movilización social y política vivida con gran intensidad desde mediados de los sesenta en diferentes zonas del planeta vive acontecimientos de gran trascendencia. En las dos Europas de la época, y de modo significativo, tienen lugar “el Mayo francés” y “la Primavera de Praga”. Después de su regreso del servicio militar, se casa con Neus Porta, historiadora, editora, restauradora… La boda será por lo civil, algo muy poco habitual en la España nacionalcatólica de la época, y ello supondrá pasar por un proceso de apostasía. Tendrán un hijo, Eloy Fernández Porta, nacido en 1974, profesor, ensayista y escritor. El 11 de septiembre de 1968 volverá a ser detenido, en una de las primeras concentraciones ilegales conmemorativas de la Diada Nacional de Catalunya, acusado de soltar palomas con banderas rojas (comunistas) y cuatribarradas (catalanas).

1969 La dictadura franquista declara el estado de excepción ante la contestación al régimen. Fernández Buey deberá permanecer oculto casi todo el año al saberse buscado por la policía, acusado de haber

organizado (con Manolo Sacristán y otros) la comisión de formación del PSUC. Consigue eludir la prisión gracias a la habilidad del abogado Josep Solé Barberà, también miembro del PSUC. Durante este año y el siguiente trabajará traduciendo (principalmente del francés e italiano al español) para las editoriales Ariel, Península, Destino y Grijalbo.

1970 Tiene lugar el "Proceso de Burgos", un consejo de guerra contra dieciséis acusados de asesinato y pertenencia a la organización ETA. Fernández Buey ayuda a organizar el encierro de intelectuales catalanes en el monasterio de Montserrat en respuesta al consejo de guerra.

1972 Se publica Los límites del crecimiento, el primer informe del Club de Roma, un serio aviso sobre cómo el modo de producción y las relaciones sociales dominantes en la especie humana están poniendo en peligro la continuidad de las sociedades industriales y deteriorando gravemente la biosfera.

1973 El 11 de septiembre se produce un golpe militar en Chile. El 20 de diciembre, Luis Carrero Blanco, presidente del Gobierno franquista, sufre un atentado mortal. Inicio en el Tribunal de Orden Público del Proceso 1001, juicio a diez dirigentes sindicales de Comisiones Obreras, que serán condenados a un total de 161 años de cárcel. Obtiene el título de licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación (sección de Filosofía) por la Universidad de Barcelona.

1974 El 2 de marzo de 1974, Salvador Puig Antich, militante anarquista del Movimiento Ibérico de Liberación, es ejecutado tras ser juzgado y condenado a muerte por un tribunal militar. Ejerce como profesor ayudante de Emilio Lledó en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona hasta 1976. Imparte cursos como "Historia de la filosofía moderna", "Introducción a la historia de la filosofía", "Antonio Gramsci y la filosofía de la praxis", "Historia de la filosofía contemporánea" y "Lectura de los Quaderni del Carcere de Antonio Gramsci".

1975 El 30 de abril se produce la liberación de Saigón, renombrada Ciudad Ho Chi Minh en honor al revolucionario vietnamita muerto en 1969, que pone fin a la guerra de Vietnam y supone la reunificación del país. El 27 de septiembre el franquismo ejecuta a

tres militantes del FRAP: Humberto Baena, José Luis Sánchez Bravo y Ramón García Sanz, y a dos de ETA político-militar: Juan Paredes Manot (Txiki) y Ángel Otaegui. El 20 de noviembre muere el dictador Francisco Franco; dos días después, Juan Carlos I es proclamado Rey de España por las Cortes franquistas. Fernández Buey ayuda a organizar el movimiento de Profesores No Numerarios de Universidad ("penenes") y es miembro activo de la Coordinadora Estatal. Contribuye a impulsar una de las mayores huelgas de la enseñanza durante el franquismo. Es expulsado de nuevo de la universidad, como otros penenes, entre ellos, su amigo Miguel Candel.

1976 Empiezan a ser autorizadas las primeras revistas críticas de política, cultura y pensamiento en España. Fernández Buey es profesor contratado en la Escuela de Sociología del Instituto de Estudios Sociales de la Diputación de Barcelona. Imparte cursos de "Estructura social de España" e "Historia de los movimientos sociales en la época contemporánea". En octubre publica en el primer número de la revista El Viejo Topo.

1977 15 de junio: primeras elecciones generales legislativas tras el fin de la dictadura franquista. En enero se publica el primer número de la revista Materiales, de la que Fernández Buey es miembro fundador junto a Manuel Sacristán. En abril se funda el Comité Antinuclear de Catalunya (CANC), del que Fernández Buey es uno de sus miembros fundadores. Proceso de creación de la Federación de Enseñanza de Comisiones Obreras, con la participación destacada de Fernández Buey junto a Manuel Sacristán. Publica el libro Lenin y su obra. En este año se legaliza el PSUC, al que él habrá dejado de pertenecer poco antes de las elecciones generales. Desde este año hasta 1982 será profesor de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Barcelona, donde impartirá cursos sobre Metodología de las Ciencias Sociales como ayudante de Manuel Sacristán.

1978 Publica el libro Ensayos sobre Gramsci.

1979 En noviembre se publica el primer número de la revista mientras tanto, dirigida por Manuel Sacristán, y de la que Fernández Buey es miembro fundador.

1980 Muere su amiga Giulia Adinolfi, filóloga, pensadora y esposa de Manuel Sacristán, cofundadora de mientras tanto.

1982 Obtiene el título de doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Su tesis doctoral trató sobre el marxismo italiano de los sesenta y de ella surgirá dos años después el libro Contribución a la crítica del marxismo cientificista. Se vincula al Instituto Gramsci en Roma a través del filósofo Valentino Gerratana, con quien tiene amistad. Desde este año hasta 1989 es profesor en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Valladolid, en la que llegará a ser catedrático interino. Imparte cursos de "Filosofía y metodología de las ciencias sociales". En este periodo crea el Centro de Documentación para el Estudio de los Problemas de la Paz y del Desarme de la Universidad de Valladolid (vinculado al Departamento de Desarme de las Naciones Unidas); organiza seminarios de investigación sobre metodología de los estudios polemológicos, historia de los movimientos pacifistas europeos, relaciones hispano-norteamericanas, repercusiones de la militarización en la organización de la ciencia contemporánea, responsabilidad de los científicos, etc. También se vincula de manera muy estrecha a la revista literaria El signo del gorrión (sucesora en cierta forma de otra publicación muy notable, Un ángel más).

1985 Muere su profesor, maestro y amigo, Manuel Sacristán. Elección de Mijaíl Gorbachov como secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética, impulsor del proceso de la Perestroika. Se incorpora como miembro corresponsal del Archivio Disarmo, instituto de investigaciones fundado en Roma en 1982 por Luigi Anderlini, dedicado al estudio de los problemas del control de armamentos y de la paz y seguridad internacional. Desde entonces colabora en la revista Giano, editada por el Archivio.

1986 Nace la revista En Pie de Paz al calor de la campaña del movimiento pacifista por la salida de España de la OTAN, de la que Fernández Buey es miembro fundador. Publica el libro Albert Einstein, filósofo de la paz.

1988 Entra a formar parte del comité asesor de la revista Dialéctica, dirigida por Gabriel Vargas Lozano y editada por la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla (México).

1989 9 de noviembre: caída del muro de Berlín. En febrero se celebra la primera Asamblea Federal de Izquierda Unida, donde participa como delegado. Se funda la International Gramsci Society, asociación internacional de estudios gramscianos con sede en Roma y Nueva York, de la que será miembro promotor. Nace el Boletim do mestrado em Educaçao Pública de la Universidade Federal de Mato Grosso (Brasil), del que Fernández Buey es miembro del consejo asesor desde sus inicios. También es miembro corresponsal en España del Research Group on Socialism and Democracy del Depart. of Sociology Graduate Center of New York, colectivo editor de la revista Socialism and Democracy.

1990 Ejerce como profesor en comisión de servicios en el Departamento de Sociología y Metodología de las Ciencias Sociales de la Universidad de Barcelona. Imparte cursos de "Filosofía y metodología de las ciencias sociales". Trabaja en una investigación sobre la filosofía contemporánea de las ciencias sociales con el título de "Autocrítica de la ciencia en la era nuclear. Ideas para la formulación de un racionalismo bien temperado". De vuelta a Barcelona, trabaja en diferentes iniciativas en el Centre de Treball i Documentació (CTD), con Octavi Pellissa y José María Valverde. Escribe prioritariamente en la revista mientras tanto y sobre movimientos sociales críticos.

1991 En febrero tiene lugar el congreso de disolución del Partido Comunista Italiano. En agosto, golpe de Estado en la URSS; en diciembre se produce la disolución de la URSS. 3 de octubre: reunificación alemana y fin de la República Democrática Alemana. Desde este año hasta 1993 es catedrático del Departamento de Sociología y Metodología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Económicas y Empresariales de la Universidad de Barcelona, en el área de Filosofía moral y política. Trabaja en una investigación multidisciplinar de corte histórico-filosófico sobre diferentes aspectos del choque cultural en Europa, con especial atención a las consecuencias del encuentro entre las culturas europea y americana en el siglo XVI (función de las relecciones de Francisco de Vitoria sobre los indios, reconsideración de la obra de Bartolomé de las Casas, interpretación de la controversia vallisoletana de 1550-1551, etc.). Publica el libro La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado.

1992 Se incorpora al comité asesor de la revista Actuel Marx, fundada en París en 1987; participa como corresponsal del comité editorial de la revista italiana Crítica Marxista.

1993 Nace la Revista Internacional de Filosofía Política, editada conjuntamente por el Departamento de Filosofía Política de la UNED, el Instituto de Filosofía del CSIC (Madrid) y el Departamento de Filosofía Política de la UNAM (México). Fernández Buey forma parte del Comité Asesor desde su inicio. Publica el libro Discursos para insumisos discretos, recopilación de escritos de 1976 a 1992, y desde 1993 hasta 2012 es catedrático de Filosofía moral y política en la Facultad de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra en Barcelona, donde imparte asignaturas y cursos de "Historia de las ideas", "Historia de la ciencia" y "Ética y filosofía política".

1994 El 1 de enero, coincidiendo con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, sale a la luz pública en el estado mexicano de Chiapas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Trabaja en un estudio sobre filosofías para un mundo nuevo en el origen de la modernidad europea, en el que se compara la reflexión filosófica y político-jurídica a la que dio lugar el descubrimiento del "nuevo mundo" con la reflexión crítica, utópica o realista, acerca de la sociedad europea del siglo XVI que produjo propuestas alternativas para un "mundo nuevo" en Italia, Gran Bretaña, España, Alemania, Francia y Países Bajos. Publica, en colaboración con Jorge Riechmann, el libro Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales.

1995 Publica dos libros que surgen de sus investigaciones sobre encuentros y encontronazos entre culturas: La barbarie: de ellos y de los nuestros y La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano.

1996 Trabaja en una investigación sobre filosofía moral y crítica de la cultura en el fin de siglo. Coordina una investigación interdisciplinar sobre "Identidad y diferencias en una Europa que cambia", con participación de profesores de las Universidades de Londres, Berlín, París, Besançon, Hamburgo, Viena, Osnabrück, Bergen, Siena, Bari, Urbino, Madrid (Universidades Complutense y Autónoma) y Barcelona (UPF y UB). Desde este año es miembro de la New York Academy of Sciences. Publica, en colaboración con

Jorge Riechmann, el libro Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa eco-socialista.

1997 Se convierte en miembro de la American Association for the Advancement of Science. Desde este año será también miembro del Comité Científico de la Red Temática Interdisciplinar de Estudios Filosóficos y Culturales "Immaginare l`Europa", coordinada por la Universitá degli Studi di Urbino (Italia) (junto con G. Baratta, E. Balibar, J. A. Buttigieg, De Mauro, A. Ruberti, E. Sanguineti, S. Tagliagambe y A. Tenenti).

1998 Publica un prólogo para una edición que realiza El Viejo Topo con motivo del 150 aniversario de la aparición del Manifiesto comunista. Codirige junto a Jorge Riechmann la nueva colección de Clásicos del Pensamiento Crítico de la editorial Los Libros de la Catarata, iniciada con el volumen Para la reforma moral e intelectual de Antonio Gramsci, con introducción de Antonio Santucci y selección de los textos de Gramsci a cargo de Francisco Fernández Buey. Miembro del Comité de parrainage international pour la Rencontre Internationale "Le Manifeste Communiste, 150 ans après", encuentro celebrado en París del 13 al 16 de mayo de 1998. Publica los libros Marx (sin ismos) y, en colaboración con Jorge Riechmann, Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecologismo. Entre el 3 de diciembre de 1998 y el 3 de enero de 1999 se puede ver en el CCCB de Barcelona la exposición "Foro Karl Marx", que ha concebido con la participación de Máximo (se trata de la primera de un conjunto dedicada por la institución a los denominados "Faros del siglo XX").

1999 24 de marzo-10 de junio: guerra entre Yugoslavia y las fuerzas de la OTAN. 29 de noviembre-3 de diciembre: manifestaciones contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio en Seattle. Hugo Chávez llega a la presidencia de Venezuela tras vencer en las elecciones de diciembre del año anterior. Fernández Buey publica en El País: "¿Qué decían los acuerdos de Rambouillet?". Considera imprescindible que la opinión pública de los países que forman parte de la OTAN conozca las barbaridades cometidas por las autoridades de la República Federal de Yugoslavia y también las imposiciones que planeaba la OTAN.

2000 Es elegido por el Senado, a propuesta de Izquierda Unida,

miembro del Consejo de Universidades. Publica el libro Ética y filosofía política, asuntos públicos controvertidos.

2001 Creación de la Cátedra UNESCO de Estudios Interculturales en la Universitat Pompeu Fabra, bajo su dirección. Publica el libro Leyendo a Gramsci.

2002 Es elegido por las Cortes, a propuesta de Izquierda Unida, miembro del Consejo de Coordinación Universitaria. Se inicia la publicación de Acta Republicana, revista del Departamento de Estudios Políticos de la Universidad de Guadalajara, de cuyo consejo editorial será miembro desde sus inicios.

2003 Luiz Inácio Lula da Silva se convierte en presidente de Brasil tras el proceso electoral del año anterior. Dirige como investigador principal el proyecto "Documentación, recopilación, tratamiento y difusión de los documentos de y sobre Manuel Sacristán Luzón", financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología, que durará hasta 2006. Publica el libro Poliética.

2004 Publica el libro Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible.

2005 En Bolivia, Evo Morales, dirigente del Movimiento al Socialismo (MAS), vence en las elecciones presidenciales del 18 de diciembre; será el primer presidente indígena del país. Lección inaugural del curso 2005-2006 de la Universitat Pompeu Fabra con el título "Humanidades y tercera cultura". Publica los libros Desobediencia civil y Albert Einstein. Ciencia y conciencia. Durante este periodo trabaja en la idea de la "tercera cultura", la unión de la cultura de letras y la científica.

2006 Viaja a Bolivia para participar en el seminario internacional "Una Constitución para el cambio en Bolivia. Perspectivas multiculturales y multinacionales". Se funda en Madrid la Asociación Interuniversitaria para la Defensa de los Animales (AIUDA), de la que es socio fundador. Dirige el curso de verano "Visiones alternativas de la transición".

2007 Creación del CEMS en la Universitat Pompeu Fabra, del que será impulsor y director. Publica el libro Utopías e ilusiones

naturales. Se incorpora como miembro del Consejo de Redacción de la revista Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, dirigida por Santiago Álvarez Cantalapiedra.

2008 Dirige diferentes cursos de verano sobre temas fundamentales como la inmigración, la filosofía de la paz y “1968: antes y después”.

2009 Impulsa el congreso internacional “Gramsci y la sociedad intercultural”, que se celebra en la Universitat Pompeu Fabra. Empieza a publicar en el diario Público, aparecido en 2007.

2010 En noviembre, celebración de las jornadas sobre experiencias y propuestas interculturales en Cataluña, “Ciudadanía intercultural y derechos humanos”. Publica el libro Filosofía de la paz, editado junto a Enric Prat y Jordi Mir.

2011 El 15 de mayo comienza una importante movilización contra la banca y la política institucional ante la situación económica y las respuestas políticas, momento de inflexión en la movilización social y de apertura a un nuevo escenario. Muere su compañera y esposa Neus Porta i Tallada.

2011- Se crea el Observatorio del Sistema Universitario, uno de

2012 cuyos impulsores es Fernández Buey, junto a otros profesores como Vera Sacristán y Albert Corominas. El Observatorio se presenta públicamente en mayo de 2012 tras elaborar el primer informe: ¿Cuánto paga el estudiante? Precios y tasas de matrícula universitaria en Catalunya, España y el mundo. El 14 de abril de 2012, 81º aniversario de la proclamación de la II República española, Fernández Buey acude a su último acto público en la Plaça Catalunya de Barcelona en defensa de los derechos y las libertades sociales, y rechazo de los recortes. El 25 de agosto de 2012 fallece en Barcelona.

SOBRE ECOSOCIALISMO EN LA CRISIS DE CIVILIZACIÓN*20

1

Para hablar hoy en serio de estrategia ecosocialista habría que ponerse antes de acuerdo en la respuesta a la pregunta sobre qué civilización está en crisis, pues de la respuesta a esa pregunta depende la propuesta que haya que hacer para salir de ella. Son muchas las personas que piensan que, efectivamente, en el momento actual confluyen varias crisis, pero que al mismo tiempo tienden a ver tal confluencia como una mera superposición temporal de desarreglos o desequilibrios, no como una crisis global. Y luego están los que entienden que lo que está en crisis es sencillamente la civilización del petróleo o la civilización del automóvil. Unos y otros admiten que la crisis actual es grave, pero suelen concluir que se puede salir de ella con unas cuantas reformas o retoques en el sistema económico y financiero imperante. Algunas de estas personas vienen a decir incluso que no hay mal que por bien no venga y que la actual crisis financiera y económica paliará la otra, la ecológica o medioambiental, porque, mientras tanto, y como consecuencia de ellas, se están reduciendo las emisiones de CO2.

No es esa mi opinión. Yo creo que lo que está en crisis es nuestra civilización, o sea, la forma de producir, consumir y vivir que el capitalismo industrialista ha configurado durante varios siglos; que lo temporal y transitorio es precisamente la crisis financiera y económica y que de ella se va a salir, efectivamente, con reformas más o menos profundas del sistema; pero que, dado el carácter expansivo de este tipo de civilización, las reformas en el sistema financiero y económico propugnadas desde arriba y con una orientación neoliberal no paliarán sino que acentuarán la otra crisis, la ecológica o medioambiental. Puesto que esta civilización

capitalista e industrialista es expansiva y no tiene sentido del límite, la crisis ecológica o medioambiental se agudizará y, además, al combinarse con el proceso de homogeneización cultural, que es otra consecuencia del carácter expansivo de la civilización capitalista, provocará en el mundo un malestar cultural aún mayor que el que ya existe ahora.

Así se entra en el último, pero no menos importante, de los factores constituyentes de la crisis de civilización: la crisis cultural y de valores. Al llegar aquí está justificado preguntar de nuevo: ¿qué civilización es entonces la que está en crisis? Una respuesta inmediata a esta pregunta sería decir drásticamente que todas, todas las culturas y civilizaciones históricas que han sido invadidas por la civilización capitalista en su expansión desde el siglo XVI hasta nuestros días. Si no se quiere ser tan drástico, se podría decir que la mayoría de las culturas y civilizaciones invadidas por la civilización capitalista a lo largo de una historia siniestra han pasado ya, casi siempre para mal, el punto crítico: la mayoría de las minoritarias está en el umbral de la extinción; la minoría de las que fueron históricamente mayoritarias han sido permeadas hasta tal punto por los valores de la civilización hegemónica que empiezan a resultar irreconocibles.

La noción de crisis de civilización tiene que ser reformulada teniendo en cuenta la principal implicación que, en el plano cultural, tiene el vivir en un mundo globalizado. Una de las consecuencias más patentes de lo que se ha dado en llamar globalización es la tendencia a la homogenización cultural. La homogeneización cultural actual ha tomado la forma de occidentalización del mundo. El occidentalismo es, desde luego, la cara externa del capitalismo en la era de la globalización. Pero el occidentalismo no es solo capitalismo: incluye valores morales procedentes de varias religiones, de la Ilustración europea, y en los últimos tiempos, paradójicamente, también eso que, para abreviar, podríamos llamar “chinización del mundo”. El occidentalismo, así entendido, potencia la homogenización cultural, es prepotente y expansivo: desprecia o ignora las diferencias culturales, alimenta el neocolonialismo, la xenofobia y el racismo. El occidentalismo trae como consecuencia la extensión del sentimiento de pérdida cultural en millones de personas en todo el mundo.

La sensación de pérdida cultural se observa, desde luego, en las poblaciones autóctonas de países o regiones del mundo que se ven amenazados por el proceso de homogeneización, porque esta se lleva por delante sus lenguas y sus costumbres. Pero se observa también en importantes contingentes de inmigrantes que tienen dificultades para adaptarse a la cultura (o culturas) de los países receptores, que se resisten a la asimilación y que querrían mantener los hábitos y costumbres de las culturas de procedencia (o al menos la doble identidad). Y se observa, finalmente, en las poblaciones de los países receptores de los flujos de inmigración porque mucha gente se declara amenazada por los hábitos y costumbres de los inmigrantes de otras culturas.

Atendiendo al hecho de que actualmente son muchísimas las personas afectadas, y en distintos lugares del mundo, por alguno de estos sentimientos o percepciones, se comprende la extensión que ha ido alcanzado, en la civilización hegemónica y en sus mezclas, aquello que algunos amerindios del siglo XVI denominaron nepantlismo. Para ellos estar nepantla era “estar en medio”, estar indefinidos culturalmente, sin acabar de saber a qué carta quedarse en el encuentro entre culturas. Para nosotros, y muy particularmente para aquellas personas que comparten el sentimiento de pérdida cultural, ocurre, salvando las distancias, algo parecido.

Un mundo culturalmente dividido entre prepotentes y nepantlas es un mundo en crisis. Pocas cosas puede haber tan representativas de una crisis de civilización como el sentimiento de pérdida de los valores que han sido propios. Eso es lo que hay. Y eso no se arregla buscando en los clásicos de cada cual los valores perdidos. En los clásicos del socialismo, empezando por Marx, por ejemplo, solo podemos encontrar algunos atisbos: metodológicos e historiográficos, desde luego; atisbos ecológicos o medioambientalistas, aunque pocos; y también, aunque menos, atisbos para una crítica radical de la civilización en crisis.

2

De las respuestas a la crisis de civilización que han sido elaboradas en las últimas décadas con carácter preventivo, crítico o alternativo por los principales movimientos sociales, hay al menos tres que conviene tomar aquí en consideración. Por orden cronológico de su manifestación, esas respuestas han sido: la ecologista (desde la década de los setenta del siglo pasado), la alterglobalizadora (desde mediada la década de los noventa) y la que se esboza últimamente a partir de la noción de decrecimiento.

De entre los varios ecologismos que han fructificado en el mundo desde finales de la década de los sesenta del siglo XX el más interesante, el más cargado de razones y el que mejor puede enlazar con el proyecto socialista es el ecologismo social de los pobres. Este atiende simultáneamente a las causas socioeconómicas del empobrecimiento de los países y a la interrelación existente entre la vieja rémora de la desigualdad social y los desequilibrios medioambientales que afectan a muchas regiones de Latinoamérica, África, Asia y la Europa oriental, cuyos ecosistemas son particularmente frágiles.

El ecologismo social sabe que, para avanzar hacia la naturaleza y armonizar las relaciones con ella, debemos atender nuevamente a los problemas socioeconómicos. Sabe también que existe una relación directa entre neocolonialismo, sobrexplotación, catástrofes ecológicas y empobrecimiento de las poblaciones. Y por eso postula una nueva teoría de las necesidades materiales y espirituales, una teoría que es crítica del industrialismo y del consumismo inducidos y se muestra, a la vez, sensible y atenta con las formas de humanizar la naturaleza que han sido propias de las culturas campesinas tradicionales.

La forma que el ecologismo social ha ido tomando en estos últimos tiempos entre las personas conscientes de estos países empobrecidos es lo que suele llamarse ecología política de la pobreza. La ecología política de la pobreza es una opción en favor de un ecologismo social que atiende simultáneamente a los límites del crecimiento y al hecho de que vivimos en una “plétora miserable” con enormes diferencias y desigualdades en todo lo esencial para la vida de los humanos. La ecología política de la pobreza nació en África, Asia y

América Latina como respuesta a los problemas socioecológicos ya percibidos por las poblaciones indígenas. En su origen están las protestas, y también propuestas alternativas, de mujeres de Kenia y de la India, así como de sindicalistas sensibles en Brasil en la década de los ochenta. Este origen no es casual, pues es sabido que en muchos países africanos y asiáticos son las mujeres del campo, sobre cuyos hombros recae gran parte del trabajo productivo, quienes más sufren la crisis ecológica, los ataques a la biodiversidad, el empobrecimiento de los suelos cultivables, la desertificación y la escasez de agua. Y, por otra parte, en las selvas brasileñas se hizo cada vez más evidente que las nuevas formas de esclavitud y de explotación del trabajo asalariado, que ni siquiera permiten la sindicación, tienen mucho que ver con los ataques al entorno natural y a las culturas tradicionales.

La ecología política de la pobreza se caracteriza por cuatro rasgos: 1) Propone una rectificación radical del concepto lineal, ilustrado, de progreso. 2) Descarta el punto de vista eurocéntrico (luego euronorteamericano) que ha caracterizado incluso las opciones económico-sociales tenidas por más avanzadas en el último siglo. 3) Avanza una reconsideración de la creencia laica basada en la asunción de la autocrítica de la ciencia contemporánea y en la crítica del complejo tecno-científico que domina el mundo. 4) Solicita un diálogo entre tradiciones de liberación o de emancipación en las distintas culturas históricas para avanzar hacia nuevo humanismo, hacia un humanismo atento a las diferencias culturales y respetuoso del medio ambiente.

Además, la ecología política de la pobreza no solo se opone al industrialismo desarrollista que ha sido característico del capitalismo histórico, sino también a la utilización mercantil del ecologismo. Y argumenta en este punto que, como era de esperar en un mundo dominado por el mercado y por el fetiche del dinero, la producción supuestamente ecológica, meramente conservacionista o bienintencionadamente ecológica (que de todo hay), corre el peligro de convertirse en negocio de unos cuantos, en beneficio privado, en pasto de la publicidad y en ocasión para el llamamiento a un nuevo tipo de consumismo. Constata que la línea verde del sistema productivo capitalista empieza a cotizar en la Bolsa de valores mercantiles, porque lo verde vende.

La ecología política de la pobreza hace observar que se está abriendo un nuevo flanco en el enfrentamiento entre países ricos (muy industrializados y muy competitivos) y países empobrecidos (cada vez más identificados con las reservas ecológicas del planeta). Subraya cómo algunas de las instituciones monetarias internacionales propician algo así como un trueque-fin-de-siglo: deuda externa por ecología; y cómo, por lo general, en esa propuesta de trueque sigue dominado un punto de vista etnocéntrico. Lo que incluye un matiz nuevo respecto del viejo colonialismo: el discurso se disfraza, una vez más, de universalismo, pero se cubre con el manto de valores ético-ecológicos, como la conciencia de especie, usurpándolos al ecologismo.

La gran tarea de la ecología política de la pobreza y del ecologismo social e internacionalista es aprender a moverse, a ambos lados del Atlántico, evitando dos escollos: el neocolonialista y el neonacionalista. Lo cual no es nada fácil, desde luego. Pues el malestar de la cultura y la ausencia de expectativas hacen que mucha gente se vuelva contra sus vecinos; y las grandes migraciones del final de siglo parecen estar convirtiendo la xenobofia en la ideología funcional del capitalismo. En suma, lo que la ecología política de la pobreza viene a decirnos es que no se puede seguir viviendo como se ha vivido en las últimas décadas, por encima de las posibilidades de la economía real y contra la naturaleza. Que el modo de vida consumista de los países ricos no es universalizable porque su generalización chocaría con límites ecológicos insuperables. Y que en nuestro mundo actual ser solo ecologistas es ya insuficiente.

Para hacer realidad lo que ahora es todavía un proyecto, un horizonte, la ecología política de la pobreza, surgida en los países empobrecidos, tiene que enlazar con las personas sensibles del mundo rico y convencer a las buenas gentes de que la reconversión ecológico-económica planetaria del futuro obliga a cambios radicales en el sistema consumista hoy dominante en casi todo el mundo industrialmente avanzado. Pues el desarrollo sostenible implica cierta autocontención y la autocontención implica austeridad. Pero para que “austeridad” sea una palabra creíble para las mujeres y varones del mundo empobrecido es necesario que antes, o simultáneamente, seamos austeros quienes hoy vivimos del

privilegio.

Hay al menos un aspecto de la ecología política de la pobreza que tiene particular importancia para lo que en Europa se llama habitualmente ecosocialismo. Se trata de la crítica al neocolonialismo que instrumentaliza la conciencia ecológica de las poblaciones y que muchas veces pasa desapercibido a los ojos del medioambientalismo europeo.

Los principales representantes de la ecología política de la pobreza han denunciado la aparición de un ecocolonialismo que actúa ahora de forma parecida a como lo hizo el primer colonialismo histórico en el siglo XVI. Al igual que entonces, el ecocolonialismo del presente, potenciado por los Gobiernos de las grandes potencias y a veces por las empresas transnacionales, centra su discurso en las cosas que, siendo de todos (o habiendo sido de todos), no son de nadie, de donde deduce que tales cosas han de ser patrimonio de la humanidad. El problema surge cuando este discurso implica, falazmente, que el control y la gestión de este patrimonio de la humanidad ha de recaer en quienes pueden utilizarlos convenientemente. Pues resulta que, de hecho, quienes pueden hacer un uso conveniente de los recursos ecológicos del planeta son los mismos (o los descendientes de los mismos) que en otro momento histórico podían hacer un uso "conveniente" de las minas y tierras americanas, africanas o asiáticas. En el pasado esa pretensión se basó en la superioridad técnica y cultural. Ahora se pretende basarla también en la conciencia ecológica de la especie.

La crítica al ecocolonialismo camuflado de universalismo ecológico planetario ha cuajado en Brasil, Ecuador y Perú discutiendo los proyectos de conservación de la zona amazónica, del pantanal del Matto Grosso o de utilización comercial de ciertos ríos, como el río Paraguay, entre Brasil y Bolivia. Esta es zona clave para analizar la relación existente entre la problemática medioambiental y los efectos negativos de la globalización. Pues una de cosas que entran en juego aquí, cuando se habla de salvar la zona amazónica o el equilibrio fluvial es precisamente la soberanía y el control de bienes que pueden considerarse patrimonio de la humanidad pero que están enclavados en territorios de población indígena y sobre los que, por otra parte, los Estados aducen títulos de propiedad.

La ecología política de la pobreza, tal como se ha ido perfilando en América Latina, ve con mucha desconfianza los llamamientos a la internacionalización de la Amazonia en nombre de la conciencia de especie (y a veces sin admitir siquiera la condonación de la deuda externa de aquellos países), porque, una vez más, observa ahí la existencia de un doble lenguaje, de un doble criterio para hablar y juzgar de lo que hacen "ellos" y de lo que hacemos "nosotros". Conviene escuchar a los dirigentes de la Unión de Naciones Indígenas cuando dicen: "Los europeos hablan mucho de salvar la Amazonia. Pero no vemos ninguna preocupación por el ser humano que vive aquí. Solo piensan en salvar los bosques, las tierras, los animales".

La ecología política de la pobreza llama críticamente la atención, en este contexto, sobre el hecho de que con argumentos universalistas pero con intereses etnocéntricos parecidos se dijo, en la época del primer colonialismo, que se iba a salvar la buena tierra californiana del primitivo y perezoso indio mexica. Y concluye recordándonos, a los europeos, algo que deberíamos saber ya: no es la primera vez en la historia que la usurpación de las grandes y buenas palabras por los dominadores conduce al etnocidio. Conciencia ecológica y conciencia de especie lo son, son buenas palabras. Conviene que sepamos cómo suenan en los labios de las personas que mejor conocen lo que está en juego en las tierras, los ríos y los pantanos en que vivieron sus antepasados.

3

La encrucijada civilizatoria es de tales dimensiones que, hablando en el lenguaje de los socialistas de otros tiempos, podría decirse que están dadas todas las condiciones "objetivas" para una revolución mundial, planetaria. Si por ahora apenas se habla de revolución global o mundial es solo porque la palabra "revolución", como tantas otras, está deshonrada. La imposibilidad de basar la esperanza en palabras deshonradas es algo que vio muy bien Simone Weil, ya en la temprana fecha de 1934, en sus Reflexiones

sobre las causas de la libertad y la opresión social. Habrá, pues, que reconstruir el concepto. Pero lo cierto es que hasta ahora, y mientras se reconstruye el concepto, la gente consciente y preocupada solo se atreve a decir que otro mundo es necesario y posible. Este ha sido, desde su principio, el eslogan del movimiento alterglobalizador o altermundialista, una parte importante del cual también se considera ecosocialista. La pregunta ahora es: ¿qué otro mundo sería ese?

Otro mundo posible sería un mundo en el que se hubiera condonado ya la deuda de los países empobrecidos; un mundo en el que los países ricos dedicaran realmente el 0,7% de su PIB a ayudar a salir del hambre, la pobreza y la miseria a los países y poblaciones en peor situación; un mundo en el que las instituciones económicas y financieras internacionales estuvieran al servicio de las necesidades de la mayoría de la población; un mundo en el que se tasaran convenientemente los intercambios financieros y comerciales para favorecer a los que viven solo de sus manos; un mundo con un mercado regulado en función de las necesidades de las gentes; un mundo en el que las actividades de la banca y de las empresas estuvieran controladas por los representantes de los ciudadanos; un mundo en el que se hubiera reformado profunda y democráticamente la estructura de las Naciones Unidas para igualar las voces y los votos de los representantes de todos los países; un mundo en el que hubiera una renta básica garantizada para la ciudadanía, con independencia de sus ocupaciones; un mundo en el que los tiempos para el trabajo, el ocio y el cuidado de los próximos se hubieran adaptado a las necesidades de las mujeres; un mundo en el que se hubiera garantizado la soberanía alimentaria y energética de las comunidades y poblaciones pobres; un mundo en el que la democracia participativa complemente a la democracia representativa para que realmente tengan voz los que no la tienen o están infrarrepresentados en los Parlamentos; un mundo de verdad atento a la sostenibilidad de la base natural de mantenimiento del planeta y, por tanto, amigo de la naturaleza en lo global y en lo local; un mundo atento tanto a la biodiversidad como a la diversidad cultural; un mundo en el que los presupuestos que hoy se dedican a la fabricación de armas destructivas se dedicaran a potenciar la educación y la sanidad públicas...

Estas son algunas de las concreciones del lema, que pueden hacer ese otro mundo deseable para la mayoría de las poblaciones. No es

previsible, claro, que todas esas cosas puedan lograrse al mismo tiempo en todo el mundo. Por tanto, para que también la deseabilidad se haga concreta harán falta ejemplos en cada uno de esos ámbitos. Las personas necesitamos ejemplos para actuar, para poder decirnos: "sí, eso es deseable y realmente posible; hay quienes lo están haciendo ya". Ahí se basa la deseabilidad positiva. La otra hipótesis, la mala, es que lo deseable surja en la conciencia de las gentes como un puñetazo, a consecuencia del encadenamiento de crisis, guerras y catástrofes. O sea, que la historia vuelva a avanzar por su lado malo o peor, como decían en otros tiempos los dialécticos de formación hegeliana. Pero esto último, en la época de las armas de destrucción masiva, es apostar directamente por el exterminismo.

El problema es que cuando alguien se atreve a decir hoy en día que, para salir con bien de la crisis global o de civilización, haría falta una revolución también global o mundial, por lo general le suelen mirar con perplejidad incluso los partidarios convencidos de la necesidad de ese mundo alternativo al que hacía referencia hace un momento. Esta perplejidad se debe, en mi opinión, a dos razones. Una ya la he apuntado antes: la palabra "revolución" suscita desconfianzas porque se la identifica con un concepto deshonrado, bien por la evolución negativa de los procesos revolucionarios del siglo XX, bien por el fracaso o la derrota de las revoluciones socialistas tanto en Rusia como en el occidente europeo. La otra razón, tan importante como la anterior, es la percepción de que hoy por hoy, y a pesar de la crisis, no hay (o hay muy poca) conciencia revolucionaria en el mundo. Explicar esto con calma exigiría un espacio que no tenemos aquí. Pero, aunque suene un tanto abrupto, creo que se puede concluir que sin conciencia revolucionaria no hay revolución posible. El mundo no se va a revolucionar por sí mismo, o sea, sin la voluntad de sujetos, por anónimos que sean, que quieran revolucionarlo. Este es el motivo por el cual en el denominado "movimiento de movimientos" se habla más de objeción, insumisión, desobediencia en general o desobediencia civil en particular, que de revolución.

Por otra parte, el movimiento altermundialista o alterglobalizador ha sido hasta ahora un movimiento resistencial, un movimiento de resistencia frente a los peores efectos de las políticas capitalistas

neoliberales. Ha sido globalmente anticapitalista en un sentido vago o vaporoso. Muchos de los grupos, organizaciones, colectivos y personalidades activas en el movimiento de movimientos no son, hablando con propiedad, anticapitalistas; y muchos de los grupos, organizaciones y personas que sí lo son, no consideran que la revolución sea posible en los próximos tiempos. Ven la desobediencia como una forma de resistencia, y las campañas y acciones contra las instituciones económicas internacionales y contra las potencias político-económicas del mundo como una estrategia cuya finalidad principal es poner tacos en las ruedas del carro del sistema o echar arena en los engranajes de su maquinaria. La desobediencia civil es un grito de resistencia colectiva que corresponde a una época en la que un mundo no acaba de morir y el mundo nuevo, que apunta, no acaba de nacer. Pero es también una forma de acumular fuerzas y conciencia en una fase histórica en la que la hegemonía dominante se tambalea.

4

Por otra parte, la convicción de que ya no caben parches calientes en la crisis global es lo que está en el trasfondo del paso de la idea de crecimiento cero, que fue el eslogan de una parte del ecologismo desde la década de los setenta del siglo pasado, a la idea, más reciente, de decrecimiento. Para decirlo con una imagen que parafrasea una frase de Walter Benjamin: ya no basta con echar el freno al móvil; hay que poner la marcha atrás para evitar el abismo. Eso es lo que se deduce al menos del desarrollo reciente de la idea de decrecimiento impulsada por autores como Serge Latouche, Vincent Cheynet, François Schneider, Paul Ariés o Mauro Bonaiuti, la mayoría de los cuales suele citar, entre sus fuentes de inspiración, la bioeconomía de Nicholas Georgescu-Roegen quien, entre otras cosas, distinguió hace ya tiempo entre “alta entropía” (o energía no disponible para la humanidad) y “baja entropía” (o energía disponible).

¿Qué tipo de economía oponer a las economías aún dominantes? Lo

que los teóricos del decrecimiento llaman economía sana o decrecimiento sostenible se basaría en el uso de energías renovables (solar, eólica y, en menor grado, biomasa o vegetal e hidráulica) y en una reducción drástica del actual consumo energético, de manera que la energía fósil que actualmente se utiliza quedaría reducida a usos de supervivencia o a usos médicos. Esto implicaría, entre otras cosas, la práctica desaparición del transporte aéreo y de los vehículos con motor de explosión, que serían sustituidos por la marina a vela, la bicicleta, el tren y la tracción animal; el fin de las grandes superficies comerciales, que serían sustituidas por comercios de proximidad y por los mercados; el fin de los productos manufacturados baratos de importación, que serían sustituidos por objetos producidos localmente; el fin de los embalajes actuales, sustituidos por contenedores reutilizables; el fin de la agricultura intensiva, sustituida por la agricultura tradicional de los campesinos; y el paso a una alimentación mayormente vegetariana, que sustituiría a la alimentación cárnica.

En términos generales, todo esto representaría, en suma, un cambio radical de modelo económico, o sea, el paso a una economía que, en palabras de algunos de los teóricos del decrecimiento, seguiría siendo de mercado, pero controlada tanto por la política como por el consumidor. La economía de mercado controlada o regulada tendría que evitar todo fenómeno de concentración, lo que, a su vez, supondría el fin del sistema de franquicias; potenciaría el fomento de un tipo de artesano y de comerciante que es propietario de su propio instrumento de trabajo y que decide sobre su propia actividad. Se trataría, pues, de una economía de pequeñas entidades y dimensiones, que, además —y esto es otro punto fuerte de la actual teoría del decrecimiento— no tendría que generar publicidad. Esto pasa por ser una conditio sine qua non para el descrecimiento sostenible. La producción de equipos que necesita de inversión sería financiada por capitales mixtos, privados y públicos, también controlados desde el ámbito político. Y el modelo alternativo introduciría, además, la prohibición de privatizar los servicios públicos esenciales (acceso al agua, a la energía disponible, a la educación, a la cultura, a los transportes públicos, a la salud y a la seguridad de las personas). La economía del decrecimiento estaría orientada hacia un comercio justo real para evitar así la servidumbre, las nuevas formas de esclavitud que se

dan en el mundo actual y el neocolonialismo.

En la mayoría de las aproximaciones recientes a la idea de decrecimiento se postula que este tendría que organizarse no solo para preservar el medio ambiente sino también para restaurar aquel mínimo de justicia social sin el cual el planeta está condenado a la explosión, porque supervivencia social y supervivencia biológica están siempre interrelacionadas.

En sus formulaciones más inteligentes y elaboradas, la idea de decrecimiento no se presenta como un mero concepto sin conexión con la praxis socio-política, pero tampoco como un programa definido para la construcción de alternativas a las sociedades de crecimiento, como un programa político cerrado, como una receta o como una panacea. Ni siquiera se presenta como un ideal en sí o como el objetivo único para las sociedades que han de salir de la ideología del crecimiento. El decrecimiento aparece más bien, en esas formulaciones, como un horizonte, como el horizonte aglutinador frente a la imposibilidad material del crecimiento que conocemos y frente a la insostenibilidad de nuestro modelo actual de desarrollo. Lo que dice Mauro Bonaiuti, por ejemplo, es que la idea de decrecimiento puede llegar a convertirse en algo así como un horizonte interpretativo largamente compartido en el ámbito de las alternativas (en plural) al capitalismo global.

Este planteamiento permite concretar un poco más. De la misma manera que la defensa del crecimiento no implica que todo tenga que crecer, así también la admisión de la idea de decrecimiento tampoco implica que todo tenga que decrecer. Lo que se propone que disminuya, en el momento y en la situación actuales, es el consumo de materia y energía, o sea, principalmente lo que se llama producto interior bruto. La idea de decrecimiento apunta, pues, a la producción y reproducción de valor y felicidad en las sociedades humanas reduciendo en ellas de una manera progresiva la utilización de materia y energía. Se descarta que eso sea un objetivo alcanzable por la vía exclusiva de la tecnología, se dan pistas para hacer frente al reto en el ámbito de las tecnologías alternativas y se reafirma la conciencia de las contradicciones que hemos de superar. En última instancia, todo eso implica, obviamente, un cambio radical en la forma de producir, de

consumir y de vivir, o sea, una nueva forma de organizarnos social y económicamente.

Por ahí enlaza la idea de decrecimiento con las utopías sociales anteriores en la historia de la humanidad, particularmente con aquellas que tomaron sus distancias respecto del crecimiento indefinido de las fuerzas productivas, como sugiere la propuesta de Serge Latouche cuando este resume expectativas de muchos y vías que ya se están prospectando colectivamente: primar la cooperación y el altruismo sobre la competencia y el egoísmo; revisar nuestra manera de conceptualizar la pobreza y la escasez; adaptar las estructuras económicas a la medida del ser humano, en lugar de hacer entrar con calzador al ser humano en estructuras económicas impuestas; redistribuir el acceso a los recursos naturales y a la riqueza; limitar el consumo a la capacidad de carga de bioesfera; potenciar los bienes duraderos; conservar, reparar y reutilizar los bienes para evitar el consumismo; potenciar la producción a escala local y en un sentido sostenible; primar los cultivos agroecológicos, etc.

Ya con esto se suscita una interesante controversia sobre dónde poner los acentos a la hora de elaborar una política económico-ecológica alternativa: si únicamente en una fuerte reducción del consumo o más bien en una revisión profunda de las preferencias. Frente a otros partidarios del decrecimiento Bonaiuti, por ejemplo, argumenta que con la actual distribución de las preferencias la reducción drástica del consumo provocaría malestar social, desocupación y, en última instancia, el fracaso de la política económico-ecológica alternativa. Propugna, en consecuencia, desplazar los acentos hacia lo que llama “bienes relacionales” (atenciones, cuidados, conocimientos, participación, nuevos espacios de libertad y de espiritualidad, etc.) y hacia una economía solidaria. Se entiende, pues, que el decrecimiento material tendría que ser un crecimiento relacional, convivencial y espiritual. Lo que en cierto modo daría respuesta a la preocupación acerca del futuro de la democracia y el humanismo en el horizonte del descrecimiento.

Todo esto trae a la memoria aquello que el filósofo marxista Ernst Bloch llamaba utopía concreta para diferenciarla de la utopía

abstracta: la utopía realizable como horizonte. El horizonte sería, en este caso, la sostenibilidad ambiental y la justicia social, lo cual no precisa de una respuesta técnica, sino más bien política y filosófica: cambios profundos en el tejido cultural de nuestras sociedades. Conviene subrayar aquí la presentación que se está haciendo de la noción de decrecimiento como una necesidad, y no como mero ideal, sobre todo porque, en principio, la palabra misma puede funcionar como un mero negativo del crecimiento. Pues si ha ocurrido en el pasado reciente que el crecimiento cero (o casi cero) y el decrecimiento caótico se produjeron históricamente sobre la base de políticas económicas neoliberales, sin control estatal o por desorganización completa del Estado, habría que llegar a la conclusión de que la peor de las utopías, la más negativa, es precisamente la política económica que se ha estado presentando a sí misma como la más “realista”.

DIEZ RESPUESTAS SOBRE MARX Y LOS MARXISMOS*21

1. ¿Se puede establecer una línea de separación tajante entre la obra de Marx y los ismos posteriores?

No solo se puede establecer una línea de separación (dejemos a un lado lo de "tajante") entre la obra de Marx y los marxismos posteriores, sino que se debe. Es la única forma de estudiar en serio a Marx: ir a sus textos y contextualizarlos. Lo mismo que se hace cuando se quiere saber lo que escribió o hizo cualquier otro fundador (o pretendido fundador) de cualquiera de los ismos que figuran en el diccionario, desde Jesús de Nazaret a J. S. Mill y desde Malthus a Lenin o a Mao (por hablar solo de ismos culturalmente consolidados).

En el caso de la relación entre Marx y el marxismo, hay tres razones más para establecer un línea de separación. Primera: que Marx se quejó explícitamente en vida de lo que entonces empezaba a navegar con el nombre de marxismo. Segunda: que Marx criticó explícitamente varias tendencias que, ya mientras él vivía, se llamaban "marxistas" (a los marxistas académicos rusos, por ejemplo; a ciertos marxistas alemanes y franceses, etc.). Tercera: que desde finales del siglo XIX ha habido varios marxismos (representados inicialmente por varias tendencias en la socialdemocracia alemana y por Lenin); y, por tanto, la única manera de saber cuál de ellos estaba más próximo a la obra de Marx es comparar esta con las tesis principales de Bernstein, Kautsky, Rosa Luxemburg, el propio Lenin, etc.

Si no se quiere aceptar el sentido restrictivo (y negativo) que Lenin dio a la palabra "revisionismo", lo mejor es partir de la idea de que todos estos marxismos eran ya "revisiones" (mejores o peores en sentido político; mejores o peores en sentido científico) de la obra de Marx. Tratándose, como se trata, de una teoría que aspiraba a la fundamentación científica, lo razonable es precisamente revisarla (en función de los cambios en las ciencias que la inspiran y en

función de los cambios que se han producido en la realidad socioeconómica). Negarse a la revisión de sus tesis es convertir a Marx en un icono. Y, dicho eso, luego hay que comparar entre revisiones, pues las ha habido mejores y peores.

2. ¿Hay algún aspecto de las concepciones teóricas de Marx que pudiera dar pie a un Estado o a una sociedad totalizadores?

Si "totalizadores" se entiende en el sentido político de "totalitarias" y si sociedad o estado "totalitarios" se identifica con estalinismo (y sus derivados), mi respuesta a la pregunta es: no. No veo en la obra de Marx nada que hiciera prever que en su nombre iban a construirse Estados o sociedades así.

En cambio, si por "totalizador" se entiende "autoritario", entonces mi respuesta es: sí. Hay en la obra y en la práctica política de Marx rasgos que se pueden considerar autoritarios. Y estos rasgos fueron percibidos ya por otros, en vida de Marx, como tales. Y cuando digo "otros" no estoy pensando solo en Bakunin o en Anselmo Lorenzo.

Ahora bien, como Marx no fundó ningún Estado no podemos saber más sobre esto. Solo podemos deducir algo (y tampoco mucho) de lo que fue su actuación durante la Revolución alemana (en 1848), de sus juicios sobre la Comuna de París (antes y después de la derrota de los comuneros), de su actuación en la I Internacional y de los pocos textos que escribió sobre el Estado y su posible extinción en el comunismo. Creo que de ninguno de ellos se deduce una concepción "totalitaria", aunque sí la afirmación de cierto autoritarismo tanto para la fase de conquista del poder como para la fase de consolidación del mismo.

Convendría, pues, distinguir con claridad entre "autoritarismo" y "totalitarismo", porque esa confusión está haciendo mucho daño. Cierta punta "autoritaria" hay, por lo demás, en autores (Tolstoi, Gandhi) a los que nadie identificaría con "totalitarismo". Lo que ahora llamamos "totalitarismo" se llamaba en la época de Marx "absolutismo". Y Marx fue un crítico radical del absolutismo realmente existente en su época, empezando por el que más se

merecía ese nombre: el absolutismo zarista.

3. ¿Hay en Marx cierto desprecio por los aspectos democráticos de la vida social?

Formulada así la pregunta, yo creo que la respuesta es, nuevamente: no. No había en Marx desprecio por los aspectos democráticos de la vida social de su época. Pero en este punto, y para evitar otro equívoco muy frecuente, creo que habría que decir: Marx no era un demócrata; era un revolucionario. Y los revolucionarios de su época no eran demócratas. Desde luego, no lo era(n) en el sentido que hoy damos a la palabras "demócrata" y "democracia".

Para entender mejor eso hay que tener en cuenta que en la época de Marx no había ninguna democracia equiparable a lo que hemos entendido por democracia después de la Segunda Guerra Mundial. ¿Acaso podemos llamar "democracias" a sistemas en los que se negaba el voto a la mitad de la población, es decir, a las mujeres? Hay que pensar que la mayoría de los países a los que llamamos "democracias" no concedieron el voto a las mujeres hasta después de la Revolución rusa de 1917. Marx sintió simpatía por aquellas de las "democracias" realmente existentes que, con sus defectos, se aproximaban algo al ideal de la igualdad, la libertad y la fraternidad (la "democracia" suiza de 1848, los EE UU de la época de Lincoln, etc.).

Por otra parte, Marx defendió las revoluciones "democráticas" de su época, llamó (en el Manifiesto) "conquista de la democracia" a la fase de transición al socialismo y consideró que las revoluciones socialistas iban a ser "más democráticas" (en el sentido de "más gobierno del pueblo") que cualquiera de las formas políticas anteriormente existentes. También consideró que en aquellos países en los que el Parlamento estaba lo suficientemente establecido, el proletariado podía conquistar pacíficamente el poder, por vía parlamentaria. Solo que, además, pensó, seguramente con razón, que esos países eran entonces muy pocos. Y por eso acuñó el término de "revolución de las mayorías".

4. Si el socialismo es una herejía del liberalismo, ¿podemos los socialistas del siglo XXI reivindicar esa tradición? ¿Qué aspectos de ese legado?

La idea de que el socialismo es la principal herejía del liberalismo está en Gramsci, como ha recordado el recientemente fallecido Valentino Gerratana, que ha sido su mejor conocedor. Yo creo que ya en la época de Marx un socialista, un comunista o un libertario tenían que ser "algo más que liberales". Esta era una opinión generalmente compartida en el movimiento obrero desde 1848. Y completamente consolidada después de 1871, como consecuencia de la "barbarie liberal" contra la Comuna de París y los comuneros de toda Europa. Tanto es así que, en ese contexto, incluso los liberales serios, como J. S. Mill, dudan y dan un tinte socialista a su liberalismo.

Por lo que hace a España, esto es algo que argumentó muy bien Josep Termes hace un montón de años, al estudiar las repercusiones de la Comuna de París. A la hora de estudiar la cosa en España ha habido siempre el problema historiográfico de cómo considerar a toda una serie de autores que, entre 1840 y 1870, caben bajo los rótulos de "socialista utópico" y "liberal-socialista". Ya eso es sintomático.

Ahora bien, ser "algo más que liberales" puede querer decir, en este contexto, dos cosas distintas: antiliberales o libertarios. El movimiento socialista inspirado por Marx ha oscilado entre esas dos cosas y en Marx mismo hay esa oscilación. Cuando se sabe quiénes eran los "liberales" objeto del sarcasmo de Marx (en particular el "liberalismo" alemán o los ideólogos del librecambismo) se comprende bien el paso del "algo más que liberales" al "antiliberales".

Pienso que el diálogo con la tradición liberal (con J. S. Mill para empezar) es bueno para los socialistas. Precisamente porque ese diálogo puede servir para acentuar la vertiente libertaria del socialismo, que, en mi opinión, es la buena. Pero, además, este diálogo puede servir para aclarar el tremendo equívoco que hay en la aceptación de que el llamado "neoliberalismo" actual es el heredero de la tradición liberal. Esto me parece un error catastrófico: la herencia del liberalismo histórico no está, aquí,

entre nosotros, en Jiménez Losantos y en Aznar; está en Bergamín, en Marichal y en sus herederos libertarios.

Desde la tradición socialista se puede hacer un ejercicio que resultará divertido a los amantes de la historia de las ideas: leer El socialismo liberal, de Carlo Roselli, que fue una obra despreciada por "liberal" en los años treinta, y compararla con los programas "socialistas" de ahora. Se verá, en esa comparación, cómo el liberalismo histórico que se abría al socialismo estaba mucho más a la izquierda, por así decirlo, que el socialismo que ahora se abre al "neoliberalismo", que las "terceras vías" y toda esa palabrería sin concepto.

5. ¿Tiene sentido hablar de pluralismo político en referencia a Marx?

En el sentido actual de la palabra "pluralismo", la pregunta no tiene sentido. De todas formas, no estará de más recordar que cuando Marx participó en los acontecimientos revolucionarios de la Alemania de 1848 casi lo primero que hizo fue proponer la disolución de la Liga de los Comunistas (que era su "partido", si es que se puede hablar así) para favorecer la unidad con las formaciones democráticas entonces existentes. La misma Liga de los Comunistas fue, mientras existió, una especie de coordinadora de corrientes distintas. Y la Primera Internacional tampoco fue, como se sabe, un partido político.

Para Marx, los partidos y los movimientos sociopolíticos eran un medio, un medio para lo que de verdad le importaba: la revolución social. Para el mundo actual, sobre todo para el mundo político de la cultura euronorteamericana, los partidos son, por lo general, un fin en sí mismos, "la espina dorsal" de la democracia", que se dice. Por eso no hay comparación posible con la época de Marx. Es un anacronismo juzgar a Marx con conceptos que se han establecido en el lenguaje político un siglo después.

Seguramente este anacronismo se debe a que, desde los años veinte de este siglo, ha habido mucha literatura marxista-leninista tendente a la justificación del "partido único". Pero la crítica a la

concepción del “partido único”, que es razonable y está justificada, tampoco alcanza a Marx. Siempre he pensado que, en estas cosas, Rosa Luxemburg estuvo más cerca de Marx que Lenin, el cual, siendo un animal político de primera magnitud, actuaba en un ambiente, el ruso, en el que la “sociedad civil” era gelatinosa, oscilante entre la tendencia a la “comunión de los santos” y la perpetua voluntad de disgregación. No es extraño que la última palabra política de Lenin, en 1922, haya sido para advertir del peligro de rusificación de los partidos comunistas de la Europa occidental. Que yo sepa, de los grandes marxistas de la época solo Gramsci se tomó radicalmente en serio aquella advertencia. Y por eso es una tragedia, y no solo para él, que Gramsci tuviera que reflexionar sobre esto en la cárcel y muy solo.

6. ¿Cabe un Marx estructuralista?

Caber debe caber, puesto que ha habido, efectivamente, una lectura “sintomática”, estructuralista, la de Althusser y sus discípulos, de la obra de Marx. Mi opinión es que se trata de una lectura equivocada: una moda francesa que pasó por el marxismo como dicen que pasaba el caballo de Atila por los poblados romanos. Jorge Semprún, Valentino Gerratana, Manuel Sacristán y E. P. Thompson, entre otros, dieron en su momento, cuando Althusser estaba en su cenit, los argumentos básicos para probar la debilidad, tanto filológica como política, de la lectura estructuralista de Marx. Para parte más teórica del asunto, la de hasta qué punto cabe una lectura estructuralista de Marx, se puede recomendar el ensayo que Gerratana escribió sobre esto y que está recogido en sus Investigaciones sobre la historia del marxismo o la inmisericorde crítica de E. P. Thompson. También yo me referí a este asunto hace muchos años, en 1981, en una Contribución a la crítica del marxismo cientificista. Pero, de todas formas, la última palabra al respecto la escribió, autocríticamente, el propio Althusser en ese texto fascinante (y terrible) que se publicó en 1992 con el título de L’avenir dure longtemps y que luego tradujo aquí la editorial Destino.

7. ¿Puede pensarse en un socialismo o, más en general, en una teoría social de carácter científico? ¿Son posibles las ciencias humanas?

Si no nos ponemos demasiado puntillosos con el uso de la palabra "ciencia", me parece que se puede contestar así: 1) Una teoría social de carácter científico no solo es posible sino que existe ya (embrionariamente, pero existe). 2) Esto incluye la posibilidad de tratar científicamente de lo humano, o por lo menos, de bastantes aspectos de lo humano. 3) Esa ha sido una aspiración ilustrada (que está tanto en los empiristas ingleses como en la Enciclopedia o en Vico) y que no convendría abandonar por los sarcasmos sobre las meteduras de pata, en cuestiones predictivas, de economistas, sociólogos, antropológos y psicólogos. Limitarse a la crítica de la ciencia en el análisis de las relaciones entre los humanos ha sido siempre dejar la posibilidad de hacer ciencia en las manos exclusivas del adversario. Y esta es una actitud que no comparto porque me parece un doble error: en el plano del conocimiento y en el plano de la lucha político-social.

Sin embargo, hay que decir también que la expresión "socialismo científico" es equívoca. El socialismo es un movimiento, una práctica, un programa o un ideal. Y, siendo esto, no puede ser "científico" en sentido primario, en sentido pleno. Puede serlo en otro sentido, secundario o adjetivo, pero no sustantivo: el movimiento o la práctica pueden basarse en conocimiento científico de otra índole, pueden basarse en mitos, pueden basarse en religiones o pueden basarse en la voluntad pura, en la pura pasión de los sujetos que quieren cambiar el mundo. En mi opinión, es mejor que el socialismo como movimiento o práctica se base en conocimiento científico, aunque sea aproximativo. Eso es lo que intentó Marx: hacer la pasión de los de abajo científicamente razonada. Pero la traducción de ese intento a la fórmula según la cual "el socialismo ha pasado de la utopía a la ciencia" es un error, una exageración euforizante.

Quizá pueda valer aquí, para ganar tiempo, la comparación con la medicina: tampoco la práctica médica es científica en sentido pleno o sustantivo, es, más bien, un arte-técnica, para decirlo como los griegos; eso sí, puede tener detrás (en el sentido de basarse en)

buena ciencia (anatomía, fisiología, biología, genética, neurología, etc.). Esto es lo que ocurre, cuando ocurre, con lo mejor de la medicina actual. Pero mientras se siga exagerando sobre la absoluta cientificidad sustantiva de la medicina, siempre quedará muchísima gente dando voces en favor de las medicinas alternativas. De la misma manera que para ser médico no basta con saber fisiología, biología y genética, tampoco para ser socialista basta con saber econonomía, sociología y psicología. Eso ayuda pero hay que tener algo más. Marx decía: "un poco de compasión con los de abajo". Yo digo, en los tiempos que corren: "mucha compasión". Pero la compasión con los de abajo, proletarios o excluidos (como se dice hoy), no la da la ciencia.

8. ¿Puede vindicarse el comunismo a finales del siglo XX teniendo en cuenta que en su debe hay una tragedia de la dimensión del estalinismo?

Yo creo que sí, que se puede. Tal vez no en primera instancia, pero sí por comparación, por comparación con otras cosas, como decía el dramaturgo alemán Heiner Müller.

El estalinismo ha sido, efectivamente, una deformación monstruosa del ideal comunista. Y esa deformación ha afectado no solo al partido en el poder en la Unión Soviética desde los años veinte, sino también a muchos partidos comunistas que luchaban contra el poder, igualmente perverso, del fascismo, del nazismo y del capitalismo pseudoliberal. Pero ni todo el movimiento comunista del siglo XX ha sido estalinista, ni todos los comunistas han sido igualmente responsables de los crímenes cometidos en nombre del comunismo. Muchos comunistas conocidos fueron víctimas del estalinismo; y muchos comunistas anónimos han sido igualmente víctimas de aquella monstruosidad y de las barbaridades de Hitler, de Mussolini, de Franco, de Salazar, de Pinochet y de tantos otros dictadores anticomunistas.

Al contar las desgracias de esos años tampoco hay que olvidar a los comunistas que fueron víctimas de las diferentes "cazas de brujas" en las hoy llamadas democracias liberales: en los EE UU de Norteamérica, en Inglaterra, en Alemania, en Francia, en Italia.

El “revisionismo” historiográfico de ahora tiende a olvidar esto otro y a presentar las cosas como si el nazismo, el fascismo y las “cazas de brujas” hubieran sido simplemente una respuesta “liberal”, justificadamente autoritaria, al “totalitarismo comunista”. Y así se está formando a los jóvenes en la idea de que incluso en un país como España, en los años sesenta, los “liberales” se defendían de las imposiciones del comunismo marxista; o en la idea de que, en esa misma época, en Italia, los “demócratas” no podían expresarse ante el poder del partido comunista. Todo eso es una deformación histórica que ninguna persona sensible y con criterio puede admitir.

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, y durante cuarenta años, Italia ha tenido en el poder al partido más corrupto que uno pueda imaginar. Se llamaba “democracia cristiana”. Y si el movimiento comunista fue algo en Italia esto se debió a dos razones que por entonces reconocía toda persona razonable: porque el partido comunista había sido la columna vertebral de la resistencia antifascista y por la honradez de la mayoría de los comunistas en todas las ciudades en las que tuvieron algún poder. En la España franquista, muchos de los mandamases que colaboraron con la dictadura han dicho luego que eran “liberales” desprestigiando, demonizando o ninguneando a comunistas que estuvieron en las cárceles o que fueron perseguidos mientras ellos zascandileaban por la Corte, callaban o hacían la vista gorda. Muchísimos comunistas trabajaron desinteresadamente ayudando a los de abajo, a los que no tenían nada o casi nada. Y eso explica el atractivo que el comunismo tuvo para tantos (obreros, enseñantes, estudiantes, intelectuales), a pesar de que desde 1956 se conocían ya las barbaridades del estalinismo.

Se puede, pues, vindicar el comunismo en nombre de la memoria de la ofensa a la víctimas. Sobre todo, de las víctimas anónimas. Y no es casual el que esta defensa del comunismo la estén haciendo ahora personas de distinta condición pero sensibles a la verdad histórica y a la desgracia de las víctimas (del estalinismo y del autoritarismo capitalista). Esta no es todavía una batalla política. Es una batalla moral. Es una cuestión de veracidad.

9. ¿Qué significa ser comunista hoy?

Ser comunista hoy, como ayer, es luchar por una sociedad de iguales socialmente, por una sociedad en la que rija el principio de "a cada cual según sus necesidades; de cada cual según sus posibilidades". Igualdad social implica reparto equitativo de la riqueza producida y redistribución igualitaria de los beneficios para favorecer a los que menos tienen.

El programa comunista apunta a una sociedad regulada, en la que se planifica razonablemente en función de las necesidades del conjunto de las poblaciones y se busca la mayor participación de la ciudadanía en la administración de la cosa pública.

Ser comunista es luchar por una sociedad pacífica y en favor de la pacificación de las conciencias de los individuos, lo que incluye la desalienación del trabajo necesario y la armonización de las actividades productivas del hombre con el respeto a la naturaleza.

Ser comunista quiere decir, todavía hoy, tratar de hacer realidad la superación de la división social, fija, del trabajo que aún rige en el sistema capitalista imperante y que convierte a muchísimas personas del mundo en esclavos de por vida.

Ser comunista es luchar por la igualdad de los géneros, en favor de una sociedad en la que pueda decirse con verdad que la emancipación de las mujeres es una realidad que simboliza el nivel cultural alcanzado socialmente.

Ser comunista hoy es comprometerse en la práctica a poner un buen bozal a las dos bestias que amenazan a los ciudadanos de nuestras sociedades: el Estado y el mercado. El bozal para el Estado lleva esta leyenda: "menos burocracia y más educación pública". El bozal para el mercado lleva esta otra: "democratización de los intercambios en un mundo globalizado, democratización y control social de las instituciones y empresas que constituyen la base económica de la sociedad".

Ser comunista hoy es ser internacionalista y solidario con los seres humanos y con las culturas explotadas y oprimidas: ponerse al servicio de las víctimas, de los desgraciados, de los que menos tienen, de los proletarios del mundo. En un mundo globalizado como el nuestro el comunista tiene que pensar globalmente y actuar

localmente sin perder de vista que, en la lucha por la igualdad social, el acento ha de ponerse siempre en la elevación de los de abajo, con independencia de su origen, etnia, nacionalidad, religión o credo.

El programa comunista no es para pasado mañana, no es un programa máximo que uno se guarda para ponerlo en práctica el Día de San Jamás mientras hoy se acomoda a lo que hay. Es un programa para hoy, para ahora y para mañana. Se concreta desde ya: en los lugares de trabajo, en la propuesta de políticas tecnocientíficas alternativas, en la oposición a las guerras, en las medidas legislativas para favorecer la igualdad de los géneros, en el presupuesto participativo, en la universalización de una enseñanza pública digna, en el control social de la sanidad, en el uso alternativo de los medios de comunicación, en las propuestas de reducción de los tiempos de trabajo, en la crítica de la cultura imperante...

Ya sé que todo eso suena “raro” en estos tiempos. Y más en Europa. Muchas veces te dicen: vaya, aquí falta sentido del humor. Pues bien: no siempre. Como decía el otro: quien se ría en este mundo diga por qué.

10. ¿Cómo explicar la divinización de Marx no solo en Oriente sino en la Europa occidental?

Históricamente, en todo movimiento social amplio, de masas, ha habido mitos y mitificación. Eso ha pasado en todas las culturas, incluso en las que se tienen por más racionalistas. El grito de la criatura oprimida parece inseparable de los mitos y de las mitificaciones. No querría añadir aquí que probablemente así será siempre. Pero sí me parece posible sugerir que no habrá, tampoco en los próximos tiempos, movimiento social amplio de los de abajo tan cristalinamente racionalista que pueda salvarse de la mitificación implicada en las creencias (con derivaciones religiosas o cuasirreligiosas). El mejor de los marxismos que conozco, de los posteriores a Marx, el de Gramsci consistió en un esfuerzo superior por superar la división entre “clérigos” y “simples”, que ha caracterizado incluso los movimientos cristianos de liberación. Pero

ni siquiera de ese intento se puede decir que triunfara. Lo que más que consiguió es que el propio Gramsci haya sido el dirigente comunista menos embalsamado por los suyos.

Creo que los intelectuales tienen que ser prudentes a la hora de juzgar esto de la "divinización" de Marx por los de abajo (y no solo por los de abajo). El privilegio tiene siempre a su disposición otras formas, distintas de las cuasirreligiosas, de racionalizar el grito de "la criatura oprimida". Y Marx en esto era también privilegiado. "Dudar de todo" es una frase que expresa una excelente concepción del mundo incluso cuando se aspira a cambiarlo radicalmente. Pero la víctima, el paria, el proletario nunca podrá hacer suya por mucho tiempo esa frase. Necesita esperanza. Y la esperanza, en los tiempos difíciles, la dan las promesas a punto de cumplirse o la mitificación de los heroes de la propia historia, de la propia tradición.

La lucha de clases no se resuelve solo y exclusivamente en el ámbito de la argumentación racional. Y hasta la reforma laica de las tradiciones crea sus mitos. Diré más: hasta la comunidad científica crea sus propios mitos por encima de la argumentación crítica y de la aspiración a la objetividad. Así que deberíamos hacer algo, en efecto, para corregir la dimensión cuasirreligiosa de los marxismos históricos. Pero cuando tratamos de estas cosas entre privilegiados habría que ser prudentes y no ofender a los que de verdad viven bajo el yugo de la opresión. De lo contrario, se convierte uno en un pingo almidonado que se ríe del "sol rojo que calienta nuestros corazones" y acaba pasando por alto otras mitificaciones peores del propio ambiente cultural. Cuando los pobres indígenas amerindios decían aquello de que "nuestros dioses nos han abandonado" expresaban muy profundamente una sensación de derrota histórica que va más allá de lo que dice la frase misma. Ante eso hay que pensar, no reírse.

No sé si la piedad ante las víctimas es o no una virtud comunista, supongo que no solo; pero estoy seguro de que sin ella el intelectual comunista tenderá a convertise en un pingo almidonado, al menos en los momentos malos de la historia.

Dialéctica de la esperanza utópica*22

RECUERDOS Y RECONOCIMIENTOS

El título de este capítulo es un homenaje a Ernst Bloch. Y, con él, a todos aquellos que, como Bloch, entendieron en una acepción crítica pero al mismo tiempo positiva los tres conceptos que forman parte de ese enunciado: "dialéctica", "esperanza" y "utopía".

Permítanme que empiece por una confesión personal que cambia un poco el tono general de este libro. Pues este título en homenaje a Bloch tiene una pequeña historia privada de la que quiero hacerles partícipes. Tratándose de cosas como utopía, esperanza y dialéctica tal vez no sea indiscreto, a estas alturas de la historia, conservar el tono conversacional con que esta reflexión nació y creció entre amigos.

Pues "dialéctica de la esperanza utópica" nació como un papel pensado para dialogar y discutir con un amigo entrañable que durante años fue el alma de una fundación admirable, cuya sede está en el cinturón industrial barcelonés, y que lleva, precisamente, el nombre de Fundación Utopía. Por un encargo periodístico bienintencionado de Anna Papiol yo tenía que discutir sobre utopía con Joan Nepuceno García Nieto. Todos ustedes saben que García Nieto ha sido un utópico inasequible al desaliento, animador durante muchos años de un montón de bondadosas causas: sindicalista de Comisiones Obreras cuando era difícil serlo en este país, cristiano testimonial en tiempos en los que declararse cristiano parecía pasado de moda, comunista de los de abajo, de los que han sufrido sin tener poder, libertario en su comunismo y, sobre todo, amigo de los pobres, de los asalariados, de los explotados, oprimidos y marginados.

Yo vengo de una tradición, la comunista marxista, que sin duda tiene mucho que ver con la de García Nieto; de una tradición que probablemente por eso, por sus afinidades con la tradición cristiana de liberación, ha andado durante décadas cruzándose puyas o haciendo como que dialogaba con la otra sobre humanismo y libertad, sobre determinación y azar, hombre nuevo y esperanza, sobre optimismo y pesimismo, persona y colectividad, sobre moral y política... Y sobre muchas cosas más que nos podemos ahorrar aquí.

Uno de los motivos de las puyas cruzadas en este siglo, durante décadas, entre marxistas y cristianos ha sido precisamente la diferencia de valoración del término utopía. Ustedes saben que, a diferencia del cristianismo, que tiene entre sus mártires a uno de los fundadores del pensamiento utópico moderno, el tronco principal de la tradición marxista nacida en el siglo XIX se ha considerado siempre antiutópico, justamente porque esta tradición de liberación pretendió desde el principio elevar al nivel de una ciencia la milenaria batalla del hombre en favor de una sociedad de iguales que además vivieran en armonía con la naturaleza.

Aunque daré luego, ya en conclusiones, alguna razón para criticar esta pretensión de elevar la utopía a la categoría de ciencia, quiero aclarar ahora que no creo que haya nada de moralmente reprobable en ella, sobre todo si, al declarar tal pretensión, previamente se ha identificado uno, por ejemplo, con el valor moral de la utopía de Thomas Moro, víctima de la intransigencia de un cristianismo, o de la utopía de Charles Fourier, quien, dicho sea de paso, escribía a veces sus anticipaciones utópicas con ínfulas cientifistas que nada tienen que envidiar a las de la mayoría de los marxistas.

La persona de la que más he aprendido intelectualmente en mis años de formación, Manuel Sacristán, escribió una vez, a finales de la década de los sesenta, este crudo pensamiento sobre las pretensiones utópicas de los intelectuales críticos contemporáneos:

Hoy es útil subrayar que la utopía puede ser reaccionaria y, sobre todo, que lo es indefectiblemente cuando la proclaman no hambrientos semianalfabetos iluminados, sino caballeros letrados instalados confortablemente en este topos, en esta sociedad, y

cautos en sumo grado en cuanto a tomar riesgos por combatirla. Thomas Müntzer perdió la vida por la utopía; Th. W. Adorno —y es un ejemplo particularmente digno— ganó con la suya cátedra e instituto.

Yo mismo le había recordado aquellas palabras de Sacristán a García Nieto bromeando durante una de sus amables invitaciones a la Fundación Utopía. Bromeando, digo, porque la puya de "reaccionario" ahí lanzada contra Adorno tenía en su autor un carácter más descriptivo que descalificador: el propio Sacristán, que de joven había prestado mucha atención a la vida y a la obra de aquella utópico-mística radical y revolucionaria que fue Simone Weil, se consideraba de viejo un "reaccionario de extrema izquierda" y casi todo el mundo habría dicho de él, por su comunismo ecologista, tan minoritario entonces, que era más "utópico" que la mayoría de los afiliados a Cristianos para el Socialismo, para poner un ejemplo caro a García Nieto.

Hay que añadir, además, que ese pensamiento crudo de Sacristán que acabo de citar aquí, ese pensamiento tan brechtiano, tiene también su fecha (1969-1970). Y que debe ser entendido, por tanto, en polémica con la resaca ideológica del dogmatismo sesentayochesco. Pues con el paso del tiempo casi nadie se acuerda ya del dogmatismo de entonces (el tiempo —y la televisión— lo borran todo: hasta la diferencia que hubo entre pelambreras y tricornios). Pero dejando aparte el tono de aquel paréntesis, pues era en realidad un paréntesis en un discurso más complejo, creo que sigue habiendo en esta llamada de atención algo que da que pensar, que nos debe hacer pensar, con calma y con modestia, y aunque sea contracorriente, sobre el otro uso de la utopía en esta parte del mundo en que nos ha tocado vivir.

Lo creo así por una razón: si el peligro que corríamos los que nacimos a la vida política en los sesenta, o en los setenta, en el marco de aquella tradición marxista, era el insensato intento de convertir en ciencia social pasiones, emociones, deseos y esperanzas irreductibles de las pobres gentes de abajo (el olvido de las razones del corazón, en suma), el riesgo que se corre ahora es despreciar la ciencia, despreciar el pensamiento científico, por el procedimiento

de llamar utopía a toda forma de resistencia social (o teología a todo grito de protesta relacionado con la desesperación que produce el hambre y con el temor que produce el malestar de la cultura).

Lo diré un poco más claro todavía: no estoy nada seguro de que a estas alturas de la historia la mera afirmación de la utopía nos haga, sin más, virtuosos.

Así que terminaré este punto dedicado a los recuerdos y agradecimientos diciendo que justamente porque García Nieto, utópico y fundador de la Fundación Utopía, no era un intelectual que cupiera en el exabrupto de Sacristán, sino todo lo contrario, elegí un título y un planteamiento que aluden directamente al diálogo entre tradiciones iniciado por Bloch en sus obras sobre Thomas Müntzer como teólogo de la revolución, sobre el principio esperanza, sobre el espíritu de utopía y sobre ateísmo y cristianismo.

Por desgracia, aquel diálogo quedó interrumpido por la muerte de Joan García Nieto. No puedo saber qué hubiera replicado él a este intento mío, en la línea de Bloch, de rectificar moderadamente un punto que creo sustancial de la tradición marxista. Solo puedo añadir a este respecto que en los tiempos malos hay que fijarse sobre todo en los ejemplos y que el recuerdo de todas las personas mencionadas aquí hasta ahora, y de José María Valverde, de quien aprendí la importancia de las “razones del corazón”, es ya un indicio de que, contra lo que se suele decir, la utopía, el pensamiento utópico, sigue presente entre nosotros en este final de siglo.

UTOPÍA, UNA BUENA PALABRA

Me gustaría poder explicar que comparto el uso positivo de la palabra utopía en contextos morales, mientras que estoy en contra de la utilización de la misma palabra, también en un sentido positivo, en contextos políticos o de ética de la colectividad.

En contextos en los que se habla de moralidad individual es difícil negar que la palabra utopía tiene y tendrá un sentido positivo. Se podría decir que no ha habido ni habrá filosofía moral sin utopías, o sea, sin la afirmación de sociedades imaginarias más justas, más igualitarias, más libres y más habitables de las que hemos conocido y conocemos. La imaginación utópica es y será el estímulo positivo de todo pensamiento político-moral, como la veracidad y la bondad son y serán el aguijón de la emancipación humana por mucho que el individuo veraz o bondadoso se haya dado muchas veces de bruces con la realidad existente. El utópico, como el veraz y el bondadoso, está indicando siempre a los otros con su comportamiento la dirección en la que habría que moverse. Puede ocurrir, y de hecho ocurre en ocasiones, que el utópico, como el veraz y el bondadoso, se equivoque de medio a medio en su estar en el mundo, en este mundo; pero incluso cuando yerra sobre el presente, el utópico, como el bondadoso y el veraz, obliga a torcer la mirada de los que le miran no sobre su rostro, sino en la dirección más conveniente para todos.

Si el mundo de las acciones político-morales fuera algo así como una línea férrea, en la que el tren de la historia se desplazara linealmente progresando desde la bondad y veracidad de los individuos concretos hacia mejores formas de sociabilidad colectiva, no habría nada más que discutir acerca de la palabra utopía. Pero el mundo de las acciones político-morales no es una vía férrea ni una autopista; es, más bien, una red de senderos de montaña que se bifurca, se multiplica y se pierde en el bosque de las interrelaciones de las pasiones individuales y colectivas; una red de caminos de bosque de la que, para colmo, existen varios planos concordantes pero distintos, y cuyo sendero principal se pierde casi siempre, en la historia de la humanidad, por falta de tránsito (o mejor: porque ni llevamos inscritos en los genes el recuerdo de sus recovecos ni somos capaces de transmitir de generación a generación las principales bifurcaciones y encrucijadas del mismo).

Por eso, porque el mundo de lo político-moral no es una vía férrea ni una autopista, la utopía, que es una buena y sana palabra, indiscutible, desde el punto de vista de la moralidad, resulta insuficiente y ambigua cuando pasamos al plano histórico de las ideas políticas.

UTOPÍA Y REALISMO POLÍTICO

La mayoría de las personas veraces y bondadosas que hoy se declaran partidarias de la utopía creen estar defendiendo de hecho una sociedad más justa, más igualitaria, más habitable y que, además, puede ser realmente realizable algún día y en algún lugar, al menos de forma aproximativa, como aproximación a un ideal. Si nos atenemos a la etimología de la palabra utopía, estas personas no son propiamente utopistas, sino gentes con convicciones morales profundas e ideales morales alternativos, que luchan por una sociedad mejor. En cambio, la mayoría de las personas que se declaran contrarias a la utopía suelen defender que vivimos en el menos malo de los mundos existentes o en el mejor de los mundos posibles y que en política no hay que hacerse ilusiones inútiles.

Una complicación adicional de la controversia histórica sobre la palabra utopía es esta: que la mayoría de las personas que defienden que vivimos en el menos malo de los mundos existentes, o en el mejor de los mundos posibles, consideran, además, que no está mal que haya utopías y hasta fomentan la existencia de utopistas siempre que estos, en su decir y, sobre todo, en su hacer, acepten atenerse al significado etimológico de la palabra utopía. Desde este punto de vista, que es hoy en día el punto de vista dominante, ser utópico está bien visto a condición de que uno confiese al mismo tiempo que su sociedad alternativa (más justa, más igualitaria, más habitable) no es de este mundo, sino una sociedad tan imaginaria como, por ejemplo, la ciudad de Babia o la región del Limbo en el Día del San Jamás.

Todo utopista que acepte este significado de la palabra utopía y simultáneamente se reconcilie con la realidad existente recibirá, a su vez, de todos, o casi todos, los poderosos defensores del statu quo efusivas, y hasta cariñosas, palmaditas en el hombro derecho.

El hecho de que un utópico, declarado o nombrado tal por otros, reciba de los políticos “realistas” (y conservadores de la desigualdad que hay) palmaditas afectivas en el hombro derecho, siempre y

cuando dicho utópico acepte que su utopía es realmente una utopía (que no tendrá lugar nunca) da que pensar. Pues prueba (indirectamente, y en el sentido restringido en que se puede hablar de probar en estas cosas) que el uso literal de la palabra "utopía" en el lenguaje político se ha hecho irrelevante. Con independencia de los actos, o sea, de las actuaciones prácticas de los ciudadanos, y con independencia del color político de los mismos, todo hijo de vecino parece estar dispuesto a apreciar la utopía. Hay que incluir entre los que tienen aprecio a la utopía otras dos categorías: la de los que hablan de utopía como opiáceo para aguantar el mal de este mundo; y la de los que aprecian la utopía como mal menor, cuyo mal mayor sería la rebelión general de los ciudadanos, la insumisión o la desobediencia civil.

Así pues, con la utopía pasa en nuestras sociedades, en última instancia, lo mismo que con el ateísmo, a saber: que como el significado de la palabra lo establecen los que mandan (en el Estado, no necesariamente en la Academia de la Lengua), uno no puede ser, ni proponiéndoselo, lo que quiere ser. Efectivamente, de la misma manera que el ateo solo puede ser agnóstico (por definición de los que mandan en esto, el sin-Dios es un imposible metafísico porque el sin-Dios es siempre un buscador de Dios, etc.), así también al utópico solo le dejan ser una de estas dos cosas: o un realista político a la fuerza que simultáneamente cree en las calendas griegas o un receptor de palmaditas en el hombro derecho que afirma que la utopía no es de este mundo.

Naturalmente, a uno le puede gustar que le den palmaditas en el hombro mientras afirma que lo que hay no está bien y que lo que no hay llegará el Día de San Jamás. No tengo ninguna razón de fondo para criticar ese gusto. Es más: creo que sería sectario e intolerante criticar a quienes lo tienen (ese gusto) en vez de criticar a los que de verdad se lo merecen, a los que dan la palmadita conmiserativa. No ver esta diferencia ha sido, en mi opinión, uno de los errores de las personas que durante algún tiempo pensaron que el movimiento en favor de la emancipación humana pasaba definitivamente de la fase utópica a la fase científica. ¿Por qué? Porque con esta exageración los críticos acabaron simpatizando más con el realismo cínico de los poderosos que reparten palmaditas que con la debilidad humana de los utopistas morales que se ablandan

al contacto de la mano tierna del poderoso en su hombro.

RETORCER EL DISCURSO DE LOS QUE MANDAN

Pero, de todas formas, estos amigos naturales nuestros que se equivocaron por intolerancia e incomprensión de las debilidades de los de abajo (o de los de arriba que quisieron ayudar a los de abajo) acertaban en un punto que tampoco conviene olvidar. Acertaban en esto: que hay al menos dos cosas que no se pueden dejar en manos de los de arriba si uno, estando a favor de los pobres, desheredados, oprimidos y excluidos de la tierra, quiere que sus actos concuerden con sus dichos y pretende hacer, por tanto, algo serio y práctico en favor de un mundo más justo, más igualitario y más habitable.

La primera de estas cosas que no hay que dejar en manos de los otros es la definición de las palabras; la capacidad de nombrar, de poner nombre a las cosas, es esencial para cambiar el mundo. La segunda es que no se puede dejar en manos de los de arriba la ciencia; renunciar a la ciencia para quedarse con la utopía puede ser moralmente sanísimo (sobre todo en la época del reconocimiento generalizado de sus peligros), pero es contraproducente desde el punto de vista de la ética colectiva.

Hay que intentar, por tanto, recuperar el uso público de las palabras y, con él, el del conocimiento científico. Para lo cual seguramente habría que redefinir el capitalismo como la verdadera utopía del fin de siglo, por ser la primera ideología histórica que, permeándolo todo (lo divino y lo humano en los cinco continentes), no tiene nombre ni apenas defensores: de creer a los que hoy dan nombre a las cosas, no hay capitalismo ni hay capitalistas en este mundo nuestro.

Retorcer el discurso de los que mandan como si se tratara de un calcetín tiene esta otra ventaja lingüística adicional para los que quieren cambiar el mundo: puesto que el capitalismo ya no existe por haberse hecho innombrable, casi nadie se enfadará demasiado cuando los otros utópicos, los de abajo, lo trastoquen bien

trastocado. No ocurrirá como en el 1917. Esta prudente línea de actuación puede servir para recuperar la buena pátina de la palabra utopía, su valor moral (no queremos este mundo, queremos otro mundo), y poner de manifiesto, además, nuestra simpatía por personas que no se llamaron a sí mismas utopistas pero que, en cambio, tenían el valor moral de los utópicos y han sido llamadas "utópicas" por los historiadores de las ideas. Por ejemplo, Girolamo Savonarola (al que hay que empezar a añorar en los tiempos que corren). O Thomas Müntzer (que podría ser un excelente dirigente de masas en un fin de siglo para excampesinos excluidos de todo). O Bartolomé de las Casas (ejemplo donde los haya para abordar el tema de nuestro tiempo: el del choque entre culturas). O, ¿por qué no?, Karl Marx (quien a fuerza de equivocarse en todo lo demás ha acabado acertando solo en lo fundamental).

[...]

UTOPÍA E INTENCIÓN CIENTÍFICA EN LA TRADICIÓN SOCIALISTA

El término "utopía" solo pasa a tener un significado predominantemente negativo después de las revoluciones de 1848, precisamente cuando una parte de los defensores de la idea de construir una sociedad de iguales, alternativa, deja de considerar esta tarea como un sueño de los de abajo, de los trabajadores asalariados, y la entiende ya como algo realmente realizable.

A partir de ese momento, y por lo que hace a la fase histórica de incorporación de las grandes masas a la política, ha habido tres acepciones de utopía que conviene considerar.

La acepción dominante del término ha sido la negativa. En las sociedades industriales los principales representantes de la clase social hegemónica han considerado "utópicas", en el sentido (declarado) de irrealizables y (no siempre declarado) de no convenientes todas las propuestas de sociedad buena, libre y

materialmente igualitaria, surgidas de los trabajadores asalariados, y muy señaladamente la idea de sociedad socialista, de sociedad comunista o anarquista.

Lo utópico, según esto, era una sociedad en la que habría desaparecido la propiedad privada de los medios de producción y, consiguientemente, el tipo de competición entre los hombres y grupos sociales que es típico de la sociedad mercantil basada en la lógica del beneficio y del intercambio desigual; una sociedad en la que la producción estaría regulada, en función de las necesidades sociales de la mayoría de la población, y no al servicio de los intereses privados; una sociedad en la que habría de ponerse fin, por otra parte, a las crisis comerciales que periódicamente amenazaban (con sus hambrunas) a las gentes, pero también se terminaría con esa plaga que es la especulación movida por los intermediarios y generadora del parasitismo social; una sociedad en la que hubiera regulación (o planificación) de los recursos y medios de producción y racionalización de las relaciones sociales en el plano de lo político habrían de ser, por tanto, las dos notas principales compartidas por las varias tradiciones socialistas; una sociedad caracterizada por la simplificación del aparato administrativo y judicial, la disolución del ejército permanente y la abolición del trabajo doméstico asalariado, de la nueva servidumbre; la reducción drástica de la jornada de trabajo (con lo que se suponía que quedaría superado el tipo de alienación característico del trabajo asalariado); la asociación entre iguales en lugar de la competición entre desiguales; el usufructo colectivo de los medios de producción; la distribución de los productos de acuerdo con las necesidades de las poblaciones objetivamente calculadas por la administración pública; la comunidad de bienes en su aceptación moderna, esto es, la colectivización de los principales medios de producción; la educación politécnica de los jóvenes y la combinación del trabajo manual y del trabajo intelectual (para así fomentar, por una parte, la capacidad de asimilación rápida de los sistemas de producción y potenciar, por otra, el cultivo de la sensibilidad literaria y artística, o sea, la posibilidad de que los individuos empleen sus facultades desarrollándose universalmente).

De acuerdo con los idearios socialistas del siglo XIX, todo esto traería como consecuencia el fin de la división de la sociedad en

clases, el fin de la división social fija del trabajo, la transformación drástica de la familia tradicional y la promoción de un cambio radical en las relaciones entre los sexos: en la ciudad libre, en la sociedad socialista racional y regulada imperaría la igualdad sexual, y con ella tendría que acabar la discriminación secular entre los géneros. Este último aspecto de la sociedad alternativa sería acentuado de forma especial por Fourier y por Engels, que fueron, de entre los socialistas, los varones más sensibles al tema de la emancipación de las mujeres.

Al ser llamados habitualmente "utópicos" o utopistas por los empresarios y por los amos del mundo, los representantes de los trabajadores asalariados y los intelectuales próximos a ellos, desde la época de la Primera Internacional, reaccionaron de dos maneras muy comprensibles ambas.

Unos reaccionaron contestando a la acusación de "utópicos" que "a mucha honra" y recuperando, por tanto, la significación positivo-combativa-resistencial del término "utopía". Es el caso, por ejemplo, de nuestro Fernando Garrido. Quienes adoptaban este punto de vista se sentían seguidores de Fourier, de Cabet, de Owen, de gentes, en suma, que en la primera mitad del siglo XIX habían intentado poner en práctica el ideal a través de falansterios, sociedades industriales cooperativas o comunidades autónomas separadas. Así pues, una parte de los de abajo, insatisfechos con las relaciones sociales existentes, han seguido identificando sin problemas la utopía con el ideal, con la idea de una sociedad libre, desalienada, sin explotadores ni explotados.

Pero otros prefirieron negar que, en su aspiración a la sociedad de iguales, ellos fueran utópicos en el sentido literal de la palabra. En esta negación había dos propósitos. En primer lugar, oponerse a la idea de que el capitalismo existente fuera el modelo de sociedad científicamente realizable porque realizado, afirmación que se seguía inmediatamente de la identificación de la sociedad socialista con la utopía. El segundo propósito era diferenciarse también de los anteriores partidarios históricos del socialismo como Fourier, Cabet y Owen, cuyos idearios hacia 1848 habían fracasado ya o de cuya eficacia podía dudarse seriamente. Este otro punto de vista, que fue el de Marx y Engels, apreciaba el valor histórico de la utopía, del

pensamiento utópico de sus antecesores, pero creía llegado el momento de fundamentar científicamente el ideario mostrando de manera racional, y en la práctica, que la sociedad alternativa, la sociedad de iguales, no solo era realizable sino necesaria y hasta inevitable. De ahí surgió la idea de hacer del socialismo una ciencia, de elevar el socialismo desde la utopía a la ciencia. Esto quería decir: hacer de la pasión de los de abajo una pasión razonada apta para que tome cuerpo en otra sociedad, en una sociedad sin clases, sin explotación, sin alienación.

[...]

UTOPÍA CONCRETA

Con la perspectiva que da el tiempo transcurrido desde aquella declaración, creo que no es difícil concluir ahora sobre el significado de la expresión "fin de la utopía". Marcuse tenía razón en lo que decía: los años sesenta han representado realmente el final de la utopía socialista marxista. Pero puesto que en los treinta años transcurridos desde entonces no ha triunfado la consciencia excedente sino el cinismo excedente, y puesto que la mutación antropológica realmente producida se acerca más a una combinación entre nuevas formas de esclavización de la fuerza de trabajo humana y la aparición del "hombre mecánico" que a la realización del hombre nuevo, libre y desalienado, se puede concluir también: el final de una utopía, el final de la utopía socialindustrialista, previsto por Marcuse, fue el principio de otras utopías surgidas precisamente de la nueva insatisfacción del hombre, de la conciencia del empeoramiento progresivo del metabolismo con la naturaleza, de la protesta contra el cinismo excedente.

De hecho, si bien se mira, casi al mismo tiempo en que Marcuse proclamaba el final de una utopía se estaba configurando ya, en EE UU, en los Países Bajos, en Inglaterra y en Alemania la nueva utopía que acabaría tomando forma en las décadas siguientes: la utopía ecopacifista.

Esta observación sobre la historia reciente nos obliga, creo yo, a ser muy cautos cuando se habla de "finales" o de "superaciones". El que el viejo Lukács o el viejo Bloch hayan resultado, en esto de la utopía, más prudentes que el viejo Marcuse da que pensar. Lukács y Bloch sufrieron en sus propias carnes, en Hungría y en la RDA, la supuesta realización de la utopía denominada "socialismo real". Marcuse, no. Probablemente, la prudencia en estas cosas no es un efecto de la inteligencia, sino del sufrimiento personal. O tal vez mejor aún: del tipo de inteligencia que se ha conformado a través del sufrimiento personal.

Por eso pienso que de todos los autores que escribieron sobre utopía en los años del final de una utopía el más actual es Ernst Bloch, aquel Bloch que se propuso una lectura crítica de la Biblia con los ojos configurados por el Manifiesto comunista, que heredó de Hegel la convicción de que el Paraíso es una reserva natural en la que solo pueden permanecer los animales, no los hombres, que es la especie de la hybris, y que se atrevió a declarar que "la alianza entre revolución y cristianismo en la guerra de los campesinos, en el siglo XVI, no habría sido la última en la historia".

Quisiera terminar, por tanto, aludiendo a unas pocas ideas de Bloch que, en mi opinión, pueden sernos de ayuda hoy en día en esta línea de aprecio moral de la utopía sin desprecio del pensamiento racional.

La primera idea es la distinción entre utopía abstracta y utopía concreta que se corresponde en Bloch con la diferenciación entre "utopista" y "utópico" y que representa una lectura histórico-crítica de lo que realmente ha representado el marxismo de Marx más allá de la pretensión engelsiana de elevar la utopía a la categoría de ciencia.

Para Bloch la utopía es un principio regulador de lo real, un órgano metódico para lo nuevo, parte sustancial del pensar humano, precisamente porque la utopía se basa en la atracción natural hacia lo que no es todavía y el auténtico pensar quiere decir ya rebasar, pasar por encima del presente, tensión hacia el futuro. Lo que da al pensamiento la capacidad para modificar la estructura objetiva de lo existente es la referencia a lo que aún no está presente. Bloch propone un tipo de saber que no es solo contemplativo, sino que

quiere ser consciencia teórico-práctica: un saber anticipatorio que enlaza, desde luego, con la fantasía y con el deseo; pero un saber, este de la utopía, que cuando se hace concreto, cuando se quiere utopía concreta, no es solo fantasía, anticipación imaginativa del futuro, porque el futuro no siempre es también nuevo. Ni es tampoco mera negación del presente, de lo existente, porque en este caso acabaría teniendo la función del nihilismo, de la negación aniquiladora.

A diferencia de la utopía abstracta, que se salta el momento representado por las estructuras objetivas de lo real sin establecer mediaciones entre consciencia anticipadora y proyecto, la utopía concreta se atiene a la estructura intencional de las necesidades colectivas. No trata de reconciliarse con la realidad existente pero se atiene a las nuevas necesidades humanas que apuntan en ella. Por una parte, la utopía concreta de la transformación social cumple la función de un transcendente sin transcendencia; es creencia laica anticipadora de la sociedad mejor. Por otra parte, la utopía concreta ha aprendido la lección de la ciencia galileana y sabe que para contemplar los cuerpos celestes no bastan los sentidos humanos, sino que se precisan telescopios adecuados.

UTOPÍA Y ESPERANZA

La otra idea de Bloch que hoy nos toca decididamente es la reelaboración del concepto de esperanza como principio en diálogo y contraposición al verdadero adversario teórico-práctico del siglo XX: el nihilismo. Bloch ha visto con mucha lucidez que la esperanza, la docta esperanza, es nada menos que la condición de posibilidad de la utopía. Y ello porque la razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza puede hablar sin razón. Este es el punto fundamental para decidir si hemos llegado realmente a la época histórica del final de la utopía o estamos solo en el final de una utopía y en los orígenes de otra nueva. La dificultad está en cómo superar simultáneamente la noción de esperanza como fideísmo y la noción de esperanza como confianza en los resultados

de un proyecto de transformación.

O, dicho de otra manera: ¿cómo mantener la esperanza de la transformación social ante el escándalo de la desigualdad, de la injusticia y de la depredación, y qué tipo de esperanza cuando se ha probado ya dos veces el fruto del árbol del conocimiento, cuando se ha tenido que abandonar el optimismo histórico que fue característico de las utopías progresistas, deterministas, cientificistas, mecanicistas? La esperanza sin más —escribió Bloch— no es optimismo; el optimismo es una consecuencia indirecta, mediata, de la utopía. Está en la presencia de la misma, no en los resultados. La esperanza es mirada hacia adelante sin garantías consolatorias, se filtra en la utopía como los rayos ultravioleta, que son invisibles para actuar. Ya Benjamin, al final de su lectura de Las afinidades electivas de Goethe, había escrito: "La esperanza nos ha sido dada solo por los que no la tienen". El discurso de Günther Anders, lúcido, crítico, insumiso y desesperado, confirma después del Holocausto, después de Hiroshima, después de Vietnam y después de Chernobyl, la previsión de Benjamin. Preguntado por Mathias Geffrath, en 1979, acerca de los motivos en que alimentar el consuelo, el valor y la esperanza después de tanto dolor, de tanta barbarie y de tanto fracaso en los llamamientos para hacer reaccionar a la gente ante la obsolescencia del ser humano, Anders contesta: "Angustia a tu vecino como a ti mismo". Y añade: "Desconozco la esperanza por principio. Porque mi principio es: mientras haya aún la menor oportunidad de intervenir de manera útil en esta tremenda situación en que nos hemos metido, hay que aprovechar. Mis mandamientos para la era atómica concluyen con un principio que dice: si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa?".

Este es, probablemente, el nivel más alto de comprensión de la subjetividad necesaria que ha logrado alcanzar hasta ahora un proyecto utópico laico. Queda, desde luego, un problema. ¿Hasta qué punto esta concepción desesperanzada, pesimista, de la esperanza es solo consciencia que los elegidos tienen de la tragedia o también verdad comunicable a los más, a aquellos otros que están en el umbral del hambre y de la miseria, que tratan de satisfacer las más elementales necesidades del ser humano? ¿Son Benjamin y Bloch y Adorno y Anders, y tantos otros, realmente contemporáneos

de aquellos otros ciudadanos que han vivido y viven el hambre y el dolor desde la miseria y el analfabetismo? ¿No será precisamente un límite de la conciencia laica contemporánea esta imposibilidad de comunicar a los otros una concepción pesimista desesperanzada de la esperanza?

¿Es tan malo ser antisistema?*23

Venimos observando que, en los últimos tiempos, los medios de comunicación de todo tipo han puesto de moda el término antisistema. Lo usan por lo general en una acepción negativa, peyorativa, y casi siempre con intención despectiva o insultante. Y aplican o endosan el término, también por lo general, para calificar a personas, preferentemente jóvenes, que critican de forma radical el modo de producir, consumir y vivir que impera en nuestras sociedades, sean estos "okupas", altermundialistas, independentistas, desobedientes, objetores al Proceso de Bolonia o gentes que alzan su voz y se manifiestan contra las reuniones de los que mandan en el mundo.

Aunque no lo parezca, porque enseguida nos acostumbramos a las palabrejas que se ponen de moda, la cosa es nueva o relativamente nueva. Así que habrá que decir algo para refrescar la memoria del personal. Hasta comienzos de la década de los ochenta, la palabra antisistema solo se empleaba en los medios de comunicación para calificar a grupos o personas de extrema derecha. Vino a sustituir, por así decirlo, a otra palabra muy socorrida en el lenguaje periodístico: ultra. Pero ya en esa década la noción se empleaba principalmente para hacer referencia a las posiciones del mundo de Herri Batasuna en el País Vasco. En la década siguiente, algunos periódicos a los que no les gustaba la orientación que estaba tomando Izquierda Unida ampliaron el uso de la palabra antisistema para calificar a los partidarios de Julio Anguita y la mantuvieron para referirse a la extrema derecha, a los partidarios de Le Pen, principalmente, y a la llamada izquierda abertzale. Así se mataba de un solo tiro no dos pájaros (de muy diferente plumaje, por cierto) sino tres.

Esa práctica se ha seguido manteniendo en la prensa aproximadamente hasta principios del nuevo siglo, cuando surgió el movimiento antiglobalización o altermundialista. A partir de

entonces se empieza a calificar a los críticos que se manifiestan de grupos antisistema y de jóvenes antisistema. Pero la calificación no era todavía demasiado habitual en la prensa, pues el periodista de guardia de la época, Eduardo Haro Teglen, en un artículo que publicaba en El País, en 2001, aún podía escribir: “Las doctrinas policiales que engendra esta globalización que se hace interna hablan de los grupos antisistema. No parece que el intento de utilizar ese nombre haya cundido: se utilizan los de anarquismo, desarraigo, extremismo, agitadores profesionales. Pero el propio sistema tendría que segregar sus modificaciones para salvarse él si fuera realmente un sistema y no solo una jungla, una explosión de cúmulos”.

En cualquier caso, ya ahí se estaba indicando el origen de la generalización del término: las doctrinas policiales que engendra la globalización. Desde entonces ya no ha habido manifestación en la que, después de sacudir convenientemente a una parte de los manifestantes, la policía no haya denunciado la participación en ellas de grupos antisistema para justificar su acción. Pasó en Génova y pasó en Barcelona. Y también desde entonces los medios de comunicación vienen haciéndose habitualmente eco de este vocabulario.

El reiterado uso del término antisistema empieza a ser ahora paradójico. Pues son muchas las personas, economistas, sociólogos, ecólogos y ecologistas, defensores de los derechos humanos y humanistas en general que, viendo los efectos devastadores de la crisis actual, están declarando, uno tras otro, que este sistema es malo, e incluso rematadamente malo. Académicos de prestigio, premios Nobel, algunos presidentes en sus países y no pocos altos cargos de instituciones económicas internacionales hasta hace poco tiempo han declarado recientemente que el sistema está en crisis, que no sirve, que está provocando un desastre ético o que se ha hecho insoportable. Evidentemente, también estas personas son antisistema, si por sistema se entiende, como digo, el modo actualmente predominante de producir, consumir y vivir. Algunas de estas personas han evitado mentar la bicha, incluso al hablar de sistema, pero otras lo han dicho muy claro y con todas las letras para que nadie se equivoque: se están refiriendo a que el sistema capitalista que conocemos y en el que vivimos unos y otros, los más

moran o sobreviven, es malo, muy malo.

Resulta, por tanto, difícil de entender que, en estas condiciones y en la situación en que estamos, antisistema siga empleándose como término peyorativo. Si analizando la crisis se llega a la conclusión de que el sistema es malo y hay que cambiarlo, no se ve el motivo por el cual ser antisistema tenga que ser malo. El primer principio de la lógica elemental dice que ahí hay una incoherencia, una contradicción. Si el sistema es malo, y hasta rematadamente malo, lo lógico sería concluir que hay que ser antisistema o estar contra el sistema. Tanto desde el punto de vista de la lógica elemental como desde el punto de vista de la práctica, es indiferente que el antisistema sea premio Nobel, economista de prestigio, "okupa", altermundista o estudiante crítico del Proceso de Bolonia.

Si lo que se quiere decir cuando se emplea la palabreja es que en tal acción o manifestación ha habido o hay personas que se comportan violentamente, no respetan el derecho a opinar de sus conciudadanos, impiden la libertad de expresión de los demás o atentan contra cosas que todos o casi todos consideramos valiosas, entonces hay en el diccionario otras palabras adecuadas para definir o calificar tales desmanes, sean estos colectivos o individuales. La variedad de las palabras al respecto es grande. Y eligiendo entre ellas no solo se haría un favor a la lengua y a la lógica, sino que ganaríamos todos en precisión. Y se evitaría, de paso, tomar la parte por el todo, que es lo peor que se puede hacer cuando analizamos movimientos de protesta.

Palabras del autor acerca de su libro

‘Por una universidad democrática’*24

He juntado aquí recuerdos de acontecimientos, movilizaciones y luchas vividas durante cuarenta y tantos años en la universidad con el análisis y la valoración crítica de algunos de esos acontecimientos, hechos a partir de lecturas de muchos libros que proponían su interpretación.

Este es un libro escrito desde dentro de los movimientos críticos y alternativos que durante esos años ha habido en la universidad. Y está escrito con la intención de ser útil a los estudiantes y profesores activos y comprometidos que ahora siguen levantando su voz frente a las políticas universitarias en curso.

De hecho, no habría publicado este libro si no fuera porque la universidad vuelve a moverse por abajo, si no fuera porque vuelve a haber un movimiento universitario activo y crítico con propuestas alternativas al llamado Proceso de Bolonia.

No es mi intención imponer a otros mi propia memoria de los acontecimientos ocurridos en la universidad desde 1966 a 2009. Y no lo es, entre otras cosas, porque son demasiados años (los míos y los años de los que trata el libro) y porque desconfío mucho de las memorias, empezando por la mía.

Pero esto que estoy diciendo ahora tampoco se debe entender en el sentido de que haya pretendido hacer aquí la historia objetiva de lo que ha sido la universidad durante estos cuarenta y tantos años, y aún menos la interpretación historiográfica definitiva de lo que fue el Sindicato Democrático de Estudiantes (SDE) en 1966-1967 o los movimientos estudiantiles del 68 o el movimiento “No profesores no numerarios” en la década de los setenta o las protestas estudiantiles de los últimos 25 años.

En el libro hay varias hipótesis interpretativas de esos hechos, pero sé perfectamente que muchas personas que los vivieron no estarán de acuerdo con la interpretación que propongo, por ejemplo, del final de los sindicatos democráticos de estudiantes, de los

movimientos estudiantiles del 68 o de la evolución del movimiento de profesores no numerarios.

Por una universidad democrática no es un libro que haya escrito seguido, como se escriben los libros, ni es tampoco un libro escrito con la distancia que se supone en el historiador. Es una recopilación de artículos redactados en diferentes momentos, y seguramente se nota que en algunas cosas he ido cambiando de opinión.

Para decirlo en pocas palabras y como si no lo hubiera hecho yo: creo que es un libro discutidor y polémico desde el primer artículo hasta el último, pero que aspira, ay, a ser ecuánime incluso en la discusión y en la polémica con las lecturas y las interpretaciones de otros, que no me gustaron o que no me gustan ahora.

Si hubiera que subrayar el hilo polémico conductor de estos escritos sobre la universidad, yo diría que es el siguiente (al menos en mi intención): destacar en cada caso sobre las cosas buenas y concretas que han dejado en la universidad pública las movilizaciones de estudiantes y de profesores, más allá de los fracasos y de las derrotas de todos y cada uno de los movimientos que ha habido en esos años.

Esto vale para el SDE; vale también para el análisis para las rebeliones estudiantiles del 68; vale para lo que fue el movimiento de no numerarios en las décadas de los setenta y los ochenta; vale para los movimientos de protesta contra la LRU y contra la LOU. Y valdrá, creo y espero, para el movimiento de protesta universitario actual.

Permitidme que me extienda un poco más sobre esto.

EL SDE fue derrotado, claro está, bajo la dictadura de Franco, pero nos dejó en herencia una noción seria de lo que puede ser en España una universidad democrática en una sociedad democrática; y sin aquel movimiento no habría habido autoorganización estudiantil propiamente dicha, como la que luego hubo.

Las rebeliones estudiantiles del 68 acabaron mal, como sabéis, pero dejaron una herencia que me parece muy positiva: contribuyeron a romper las barreras clasistas existentes antes en la universidad, a

mitigar los autoritarismos impuestos, y significaron una verdadera revolución cultural. Todas las reformas de la universidad han tenido ahí su origen.

El movimiento de profesores no numerarios no logró desterrar de la universidad la funcionarización, que era su principal objetivo, pero contribuyó a que mejorara sensiblemente la situación laboral del profesorado en formación, que hasta entonces no tenía ni los mínimos derechos sociales. Que luego algunos se convirtieran en nuevos mandarines no fue culpa del movimiento, fue culpa de los "algunos".

Y los movimientos de protesta contra la LRU y contra la LOU de estas últimas décadas no habrán logrado detener el proceso de mercantilización y privatización de las universidades, tantas veces criticado, pero han contribuido, sin duda, a mejorar la financiación pública, a que haya más becas para los estudiantes que las necesitan, a que haya al menos en las universidades públicas normas que restringen la colonización de los departamentos de las universidades públicas por las empresas privadas y que se hayan impuesto, por ejemplo, restricciones a los contratos con empresas que se dedican a la fabricación de armas.

Digo esto para salir al paso del pesimismo de la voluntad que muchas veces se impone en los movimientos universitarios cuando son derrotados o decaen y que se expresa en una frase siempre repetida y que oigo también ahora: "Tanto esfuerzo y no conseguimos nada de lo que nos proponíamos".

Es verdad que a veces en esta historia hay retrocesos y que impresiona ver cómo, en ocasiones, se reprimen las protestas reivindicativas de los estudiantes con los mismos o parecidos métodos de antaño; pero aun así, "nada" no es la palabra adecuada para caracterizar la evolución de los movimientos.

Una institución tan vieja y conservadora como la universidad necesita siempre la crítica y la protesta de los estudiantes más jóvenes para que las cosas se muevan en la buena dirección. Y, vista la cosa con detenimiento, hay que decir que de los movimientos universitarios de protesta que he conocido siempre quedaron dos cosas. Una: los vínculos emotivos y sentimentales entre los

“protestantes” que se forman como ciudadanos en acciones y manifestaciones. Y dos: conquistas que casi siempre parecen a los protagonistas pequeñas, modestas y muy relativas, en comparación con sus ideales, pero que sin el movimiento en cuestión no habrían sido posibles.

Creo que políticamente es mejor tratar de ver cuáles han sido esas conquistas, por pequeñas y modestas que fueran, y llamar la atención sobre ellas a las nuevas promociones, que el pesimismo de la voluntad que a veces se impone cuando un movimiento decae y que con frecuencia conduce a echar la culpa del fracaso a otros actores en el movimiento, y más adelante, con el tiempo, a contraponer lo activos que éramos nosotros antes a lo pasivos que son los universitarios de ahora.

No sé si se nota suficientemente —y porque no lo sé lo subrayo aquí — pero eso ha sido el hilo conductor del análisis de los movimientos universitarios en el libro.

Una última cosa sobre el título. Por una universidad democrática puede parecer un título intempestivo en un país como este y en una situación como la actual. ¿Acaso no tenemos ya una universidad democrática?

Querría decir algo sobre esto para evitar equívocos.

En primer lugar, ese título es un pequeño homenaje a los estudiantes del SDEUB: así se titulaba el Manifiesto, escrito por Manuel Sacristán y aprobado por aclamación en la asamblea constituyente de 1966, en el convento de los Capuchinos de Sarrià. Pero además quiero recoger con él una preocupación varias veces manifestada por los estudiantes críticos de ahora, quienes, a la vista de lo ocurrido durante el último curso, se preguntan si realmente la universidad que tenemos es democrática.

Como he escrito otras veces, al referirme a la noción de democracia en general, para mí la democracia no es un régimen, no es un sistema o un conjunto de normas procedimentales, sino que es un proceso en construcción.

De la misma manera que se puede decir con razón que lo que hay

socialmente es una democracia demediada, así también la universidad de hoy es democrática a medias, es una aproximación, todavía con muchos tics autoritarios y paternalistas.

Para que se pueda hablar con propiedad de universidad democrática hay que seguir fomentando y potenciando la participación de todos los colectivos que componen la comunidad universitaria, no limitarla; hay que garantizar que los acuerdos aprobados por mayoría en los claustros se respetan; hay que garantizar la meritocracia en el acceso de los estudiantes y en la selección del profesorado; hay que escuchar y dar cauce a las opiniones disidentes de estudiantes, profesores y personal de la administración, aunque estas opiniones sean minoritarias o precisamente por ello; hay que potenciar la igualdad de género y, en consecuencia, tomar medidas para que la igualdad sea una realidad; hay que distinguir bien entre gestión y gobierno de la universidad y acabar con las tendencias al ordeno y mando en la gobernación; y hay que mejorar las relaciones entre profesores y estudiantes dentro y fuera de las aulas, tratando a estos como personas adultas que, como tales, tienen mucho que decir sobre la mayoría de las medidas que configuran las políticas universitarias.

En torno a Manuel Sacristán. Un maestro que visitaba talleres de imprenta*25

Hay maestros en la escuela, maestros en el taller, maestros en la producción artística y maestros en la universidad. En la España de la Segunda República hubo excelentes maestros de escuela, muchos de ellos asesinados o desterrados por la dictadura. Manolo Sacristán nos recordaba esto siempre que venía al caso para decirnos a continuación que para lograr una sociedad civilmente democrática había que volver a dignificar esta profesión. Eran tiempos en los que cuando se hablaba de los maestros de escuela se empleaba la minúscula; la mayúscula o las letras capitales se reservaban para los maestros del pensar, para los maestros de la universidad, a los que por lo general se consideraba maestros en un sentido superlativo.

Manolo Sacristán usaba mucho la palabra “maestro” en el amistoso sentido coloquial que en un tiempo tuvo para el castellano y que se ha ido perdiendo. La usaba sobre todo para dirigirse a personas próximas, a las que quería, en el momento del encuentro. Nadie se siente maestro cuando le llaman “maestro” en este sentido; simplemente se siente reconocido, próximo. Esta forma de abordar al otro o de iniciar una conversación amistosa ya no era habitual en la Barcelona de entonces. Luego he oído pronunciar la palabra en contextos así, todavía, en algunos ambientes andaluces. Sin duda, “maestro”, en este sentido afectivo que digo, era una de las palabras preferidas de Manolo Sacristán, seguramente una herencia familiar.

Pero luego estaban los maestros propiamente dichos, como se solía decir entonces. Manolo Sacristán solía alabar al maestro de escuela, a cuya dignificación dedicó muchísimas horas, sobre todo a mediados de la década de los setenta, poco antes de la muerte de Franco. Una de las varias cosas interesantes que él hizo en esos años, no siempre bien recordada, fue precisamente dar forma a la plataforma reivindicativa que las maestras (porque muchas, la mayoría, de los maestros propiamente dichos eran mujeres) rojas de

la Barcelona de entonces estaban elaborando, con la vista puesta en lo que tenía que haber sido la huelga general de la enseñanza. De entre las llamadas fuerzas de la cultura o "cultifuerzas", como él solía decir con humor, Manolo Sacristán apreciaba sobre todo el papel de las maestras y maestros porque estaba convencido de que, desgraciadamente, el franquismo les estaba convirtiendo en los parias del trabajo intelectual. Pocas veces he visto desplegar a Manolo Sacristán tanta pasión como en esos años en que, fuera de la universidad, se entregó a construir lo que llamábamos frente de la enseñanza.

Otros maestros por los que sentía especial predilección eran los maestros de los oficios, los maestros de taller, aquel tipo de trabajadores que habían deslumbrado a Marx en París y cuya manera de comunicarse y convivir le hicieron comunista, según dijo él mismo. Manolo Sacristán apreciaba mucho los saberes de este tipo de maestros del trabajo manual, sobre todo el de impresores y linotipistas, no solo porque algunos de ellos hubieran estado en el origen del movimiento obrero organizado, que así fue, sino también por el vínculo entre buen hacer y bien pensar que veía en ellos. Cuando trabajaba en asuntos editoriales le gustaba ir a las imprentas y seguir y discutir personalmente con los impresores el proceso técnico de producción de los libros o revistas. Y esto, por lo que pude observar en varias ocasiones, no solo por aquello de la supervisión de la obra bien hecha, sino por placer: por el estar con ellos, por el olor de las viejas imprentas, por la conversación con los obreros, por la convicción de que también el trabajo intelectual es trabajo en la producción, por aprender técnicas nuevas, por el vínculo que esto tiene con la producción artística.

De todos los maestros, los que menos gustaban a Manolo Sacristán eran los maestros universitarios del pensar y solo del pensar, los maestros-mandarines para cuya actividad la ideología dominante reserva mayúsculas y capitales. Claro que se dirá: "Pero él mismo era un maestro universitario, un filósofo que hizo escuela". Y lo era, desde luego. ¿Acaso no le reconocemos como introductor de la lógica formal, marxista insigne y profesor universitario apreciadísimo para varias generaciones de estudiantes? Solo que Manolo Sacristán no se parecía en casi nada a los filósofos académicos contemporáneos y en nada a los mandarines del pensar

de la época. Esto puede parecer raro, y hasta contradictorio, así que exige una explicación.

Manolo Sacristán no era un filósofo licenciado ni un intelectual tradicional. Era un maestro de la estirpe socrática, de los que enlazan con el machadiano Juan de Mairena. Hablaba muy bien, hasta el punto de fascinar a los auditorios con su método, su rigor, su precisión y su conocimiento de la lengua. Pero no hablaba por hablar. Escribía estupendamente, en uno de los mejores castellanos que yo haya tenido ocasión de leer en aquellos años. Pero no escribía por escribir. Hablaba y escribía con rigor, claridad y precisión siempre para otros, siempre para servir, siempre para ser útil a aquellos que, como diría el conde Arnaldo, con él iban (o iban a él). Y como con él entonces iban muchos (o iban muchos a él para pedirle consejo o conocimiento), escribió y habló de muchas cosas. Estoy seguro de que, como los grandes maestros, por su compromiso social y político, escribió y, sobre todo habló, de más cosas de las que le hubiera gustado hablar o escribir.

Por eso mismo han podido considerar maestro a Manolo Sacristán gentes muy distintas y de muy variada procedencia: sindicalistas y obreros que estaban saliendo del analfabetismo, maestros de profesión y profesores de instituto, docentes universitarios y filósofos académicos, científicos sociales y científicos naturales, activistas del comunismo y activistas del ecologismo y del movimiento por la paz. Para unos, que querían salir del analfabetismo para escribir una carta a la familia o leer un periódico, habrá sido un maestro en sentido estricto de la palabra. Para otros, que buscaban orientación en la lucha antifranquista o en la crisis del comunismo, habrá sido un abridor de ojos. Para quienes buscaban un método científico o un programa científico habrá sido, sobre todo, un profesor innovador y original.

Lo más notable, lo que hizo de Manolo Sacristán un maestro diferente para tantas personas con intereses y preocupaciones diferentes, es la capacidad que tenía para comunicar y explicar sus ideas (y las de los demás) en ambientes tan distintos. Sabía pasar de la verdad científica a la verdad de Pero Grillo con una facilidad pasmosa. He visto a maestros universitarios perder la color o irse por las etéreas nubes ante preguntas y solicitudes de maestros de

escuela, y no digamos ante maestros de oficios o ante trabajadores que empiezan a leer y quieren saber qué es eso de la plusvalía o eso de la caída de la tasa de beneficio o eso de las externalidades. Y he visto a Manolo Sacristán en situaciones tan distintas como la de explicar un teorema de lógica, el principio de relatividad del movimiento local en Galileo, por qué los ateos no deben cargarse con la tarea de demostrar la existencia de Dios, por qué fallan los cálculos estadísticos sobre la probabilidad de la fusión del núcleo en una central nuclear o cómo leer un periódico y por qué un partido laico no debe impedir la entrada en él de militantes cristianos.

En muchos de esos casos el oyente tenía que hacer un esfuerzo para entender o para desprenderse de prejuicios establecidos. En todos, fuera el oyente estudiante de lógica, activista político, maestro de escuela o afiliado al curso de alfabetización en Hospitalet, había entendido o había empezado a entender la explicación. Cosa que solo consigue un maestro de verdad. Y en ese sentido digo que Manolo Sacristán era un maestro diferente.

Respeto a las personas y a las palabras*26

Con motivo de la presentación de las Memòries de Raimon Galí, El País del pasado 6 de octubre reproduce e inserta el siguiente párrafo: “Las universidades catalanas fueron gobernadas por profesores marxistas de valía, como Manuel Sacristán y Pierre Vilar, que durante muchas generaciones permitieron triturar nuestra memoria histórica e impideron a la juventud catalana ver y juzgar rectamente su pasado”. He esperado unos cuantos días a ver si la memoria histórica de hoy funcionaba y alguien levantaba la voz para recordar lo que pasó in illo tempore. En vano. Y, como he esperado en vano, querría recordar desde aquí lo que debería ser obvio, pero ya olvidado.

La juventud catalana de hoy debe saber, en primer lugar, que Manuel Sacristán y Pierre Vilar no “gobernaron” nunca las universidades catalanas. Al contrario: fueron censurados y perseguidos por quienes las gobernaban in illo tempore (y por algunos que entonces hacían la vista gorda ante la injusticia para gobernarlas después). Y, en segundo lugar, que aquellos marxistas no permitieron triturar nuestra memoria histórica ni impidieron juzgar rectamente nuestro pasado. Al contrario: los jóvenes de entonces aprendimos historia de Cataluña leyendo a escondidas (y contra los que gobernaban de verdad) las obras de Pierre Vilar; y aprendimos a juzgar rectamente, si es que se puede aprender una cosa así, escuchando y leyendo a Manuel Sacristán (quien tuvo que pasar casi diez años expulsado de la Universidad de Barcelona precisamente por ser marxista, a pesar de que todo el mundo, en la Cataluña de entonces, reconocía su valía intelectual).

Da vergüenza tener que volver a decirlo a estas alturas, pero ocurre que, con el tiempo, decir lo obvio se ha convertido en lo más difícil: sin lo que hicieron Manuel Sacristán y Pierre Vilar en aquellos tiempos duros, cuando los que gobernaban imponían silencio y tantos callaban para no comprometerse, este país nuestro no sería lo

que ha sido. Lo que ha sido no es probablemente lo que a ellos, marxistas hoy maltratados, les hubiera gustado que fuera. Pero si hemos de hablar de memoria histórica y de juzgar rectamente, lo menos que puede pedirse a quienes quieren dirigirse a los jóvenes de hoy es eso que algunos llaman un respeto. A las personas, que se lo merecen. Y también un respeto a las palabras. ¿Hay que pensar que eso del "gobernar" es una mala traducción al castellano o es que hemos de enseñar a los jóvenes de hoy, en nombre de la patria, que en aquellos tiempos gobernaban los represaliados?

La constitución que yo votaría...*27

Después de leer detenidamente el Tratado por el que se establece una Constitución para Europa, he decidido votar no en el referéndum por las cuatro razones que siguen.

En primer lugar, porque el Tratado institucionaliza, por encima de todo control razonable, el Banco Central Europeo y le concede poderes omnímodos, lo que equivale a la consagración de la Europa de los banqueros y a la negación de la construcción, un día de la Europa de los trabajadores.

En segundo lugar, votaré no al Tratado porque abre la posibilidad de crear un Ejército europeo con el consiguiente aumento del gasto militar y del militarismo. Como además de abrir esa posibilidad, el Tratado alaba a la OTAN, se deduce que las armas que se fabricarán serán empleadas en su día contra países que no son miembros de esa Alianza Militar ni de la Unión Europea, algunos de los cuales forman parte del continente europeo. Esto es un desatino económico y geopolítico; está en contradicción con las declaraciones verbales en favor de la paz; y favorece el que otros países europeos, particularmente Rusia, que se sentirán amenazados, den un nuevo impulso a la ya demencial carrera de armamentos en la época de las armas de destrucción masiva.

En tercer lugar, votaré no al Tratado porque lo que dice en su carta de los derechos fundamentales de la Unión se contradice con lo que la Unión misma y los que mandan en sus Estados hacen cada día, que es recortar y reducir derechos conquistados por los trabajadores europeos con sus luchas seculares.

Por último, votaré no al Tratado porque en sus anexos, cuyo contenido se está ocultando a la opinión pública, el texto deja abierto el camino a la reinstauración de la pena de muerte en los Estados miembros de la Unión en caso de guerra, peligro inminente de guerra, revueltas o insurrecciones, todo lo cual choca con lo que

vienen diciendo y exigiendo juristas y humanistas sensibles y deja en manos de los Estados hacer de la excepción la norma.

Alternativamente, la Constitución que yo votaría tendría que incluir al menos estos cuatro artículos:

1. “El BCE exigirá a los bancos de los Estados miembros, públicos y privados, la redistribución inmediata de sus beneficios anuales, de acuerdo con este criterio (o algún otro que en el futuro se considere más equitativo): el 50% de los beneficios irán a parar a los ciudadanos europeos que viven en el umbral de la pobreza; el otro 50% se utilizará para la creación de un Monte de Piedad destinado a ayudar económicamente a los inmigrantes pobres extracomunitarios que están contribuyendo al desarrollo de la economía europea.”

2. “La Unión Europea no tiene enemigos. Renuncia a la guerra como forma de resolución de los conflictos. Propugna el desarme unilateral y, en consecuencia, exige a los Estados miembros que tomen las medidas pertinentes para disolver sus actuales ejércitos y convertirlos en un servicio público, civil, para ayudar a las poblaciones de la Unión y de los países vecinos en casos de catástrofes naturales y otras circunstancias excepcionales en que los servicios sociales existentes sean insuficientes.”

3. “En nombre de la dignidad, las libertades, la igualdad, la solidaridad, el derecho de ciudadanía y la justicia, la Unión Europea hace suya las reivindicaciones de los trabajadores en favor de la reducción de la jornada laboral. Y, en consecuencia, propone a los Parlamentos de los Estados miembros que rectifiquen la negativa a la implantación de la jornada laboral de 35 horas semanales y convoquen al respecto, y hasta la aprobación de tal jornada, al menos tantos referenda como se convocan para que aprueben su adhesión a la Unión los ciudadanos de países que en circunstancias anteriores han dicho no.”

4. “Como para defender la pena de muerte se suele presentar esta, incluso en Europa, como un medio de corrección e intimidación; y como la historia y la estadística han probado que desde Caín el

mundo jamás se ha corregido o intimidado por el castigo, la Unión Europea considerará miserable a todo Estado que diga no haber encontrado otro medio de defenderse del delito que el verdugo y la pena de muerte. Y, en consecuencia, abolirá la muerte en toda circunstancia.”

A quienes digan que todo eso es para mañana hay que decirles que conocemos la canción: “Mañana es hoy”. Y a quienes todavía duden de que mañana es hoy hay que recordarles las condiciones incluidas en la pregunta que se votó aquí en el referéndum sobre la OTAN (condiciones olvidadas y negadas reiteradamente, por lo que mandaban y por lo que mandan, a los pocos meses de aquel otro referéndum).

Una reflexión sobre el dicho gramsciano ‘Decir la verdad es revolucionario’*28

1

El tópico sobre las malas relaciones entre verdad y política viene de antiguo. Al menos en nuestro ámbito cultural. En el pensamiento político europeo de la modernidad se suele atribuir a Nicolás Maquiavelo la confirmación de esa idea, que desde entonces se ha repetido infinidad de veces. Así, en un interesante ensayo dedicado al tema —Truth and Politics— Hannah Arendt volvía al viejo lugar común con estas palabras: “Nadie ha dudado nunca del hecho de que verdad y política mantengan entre sí una mala relación y, que yo sepa, nadie ha incluido la sinceridad entre las virtudes políticas. Siempre se ha considerado que las mentiras eran instrumentos necesarios y legítimos no solo del oficio de político o demagogo, sino también del oficio de estadista”.

Después de preguntarse, casi retóricamente, por la razón de este hecho tan generalmente admitido que nadie parece negarlo, la propia Hannah Arendt acaba sugiriendo, en ese ensayo sobre verdad y política, que acaso la esencia misma de la verdad sea precisamente la de ser impotente y la esencia misma del poder la de ser engañoso.

Partiendo del tópico según el cual verdad y política constituyen una pareja irreconciliable, es natural que en el filosofar sobre el asunto hayan ido cobrando cada vez más relevancia dos líneas de pensamiento paralelas que no pueden encontrarse. La primera de ellas, de base moral y/o religiosa, da la primacía a la afirmación de la verdad en toda circunstancia para concluir, claro está, en el desprecio o en la crítica radical de la política. El caso seguramente más conmovedor de este punto de vista en el filosofar del siglo XX

ha sido Simone Weil, quien al final de su vida, y precisamente escribiendo en nombre de la verdad, propuso la disolución de todos los partidos políticos. La segunda corriente, casi siempre dominante en el ámbito de la filosofía política académica, tiende a distinguir entre decir la verdad en el ámbito de las relaciones privadas y decir la verdad en la esfera pública, para concluir, desde esta distinción, que lo que tal vez sea una virtud privada, avalada por las Tablas de la Ley, puede ser un vicio público, de manera que la intervención en la política activa obliga a admitir, en efecto, que la verdad, o, por mejor decir, la veracidad, no es una virtud política.

Pero hay al menos un autor del siglo XX que sí incluyó la sinceridad y la veracidad entre las virtudes políticas. Y no solo negando la mayor, o sea, que en política la verdad sea impotente, sino afirmando además el carácter revolucionario del decir la verdad en política. Este autor se llamaba Antonio Gramsci. Fue un pensador y activista político, italiano y comunista, que defendió al mismo tiempo, y sin reservas, dos cosas que, por lo general, suelen oponerse siempre en el mundo contemporáneo: el valor de la verdad en la vida política y la tradición maquiaveliana. Un caso insólito sobre el cual parece pertinente reflexionar en este ciclo dedicado precisamente a las nociones de “verdad” y “revolución”. Pues no es casual que Gramsci llegara a ser casi una moda intelectual hace cuarenta años, cuando la palabra “revolución” volvía a estar en boca de los jóvenes, para pasar a ser un desconocido, casi solo citado en vano, en nuestros días.

2

La defensa incondicional de la verdad es algo que aparece ya en los primeros escritos juveniles de Antonio Gramsci, en las colaboraciones periodísticas de cuando aún era estudiante universitario en la industrial ciudad de Turín. Estamos hablando de la segunda década del siglo XX. Uno de los primeros artículos que Gramsci escribió en esa época llevaba precisamente este título: “Per la verità”; y estaba dedicado a comentar una antología de escritos

de Giovanni Papini publicada en 1913.

La verdad que Gramsci pretendía defender ahí, frente a algunas insinuaciones malévolas de Papini, era sencillamente una verdad de las llamadas de hecho, a saber: el reverente afecto de los jóvenes universitarios turineses por la obra del erudito e hispanista Arturo Farinelli; una verdad, en el ámbito de las manifestaciones culturales, a la que Papini estaba faltando por diletantismo caprichoso contra los eruditos[29].

Desde joven, Gramsci ha vinculado el respeto irrestricto a la verdad, tanto en la vida privada como en la esfera pública, con la afirmación de una ética de las convicciones, para decirlo ahora con el lenguaje que emplearía Max Weber. "Convicción" ha sido precisamente una de las palabras más empleadas por Gramsci en los momentos decisivos de su vida o cuando hace referencia, en la correspondencia, a lo que ha considerado momentos decisivos de su vida. Ya en 1915, al explicar las razones de una decisión que iba a cambiar su trayectoria, la decisión de abandonar la universidad y el mundo académico para dedicarse al periodismo político-cultural desde una publicación socialista, esta, "convicción", es la palabra: "Entré en el Avanti libremente, por convicción. En los primeros días de diciembre de 1915 había sido nombrado director del instituto de Oulx, con un salario de 2.500 liras y tres meses de vacaciones. Sin embargo, el 10 de diciembre de 1915 me comprometí con el Avanti por 90 liras al mes, o sea, por 1.080 liras al año. Pude elegir, y si elegí el Avanti tengo sin duda el derecho a afirmar que lo hice movido por una fe y por una convicción profundas"[30].

Es más: lo que Gramsci escribió al año siguiente, en 1916, a los 25 años, en un artículo publicado en la sección turinesa del periódico socialista Avanti, podría considerarse como ejemplo paradigmático del tipo de ética de las convicciones que Max Weber pondría en cuestión unos años después en su célebre conferencia sobre la política como vocación. Gramsci escribía ahí: "La verdad debe ser respetada siempre, con independencia de las consecuencias que puedan seguirse de ella; y las convicciones propias, si son fe viva, deben encontrar en sí mismas, en la propia lógica, la justificación de los actos que se considera necesario llevar a cabo. Sobre la mentira, sobre la falsificación facilona solo se construyen castillos

de viento que otras mentiras y otras falsificaciones pueden hacer desvanecerse”[31].

Ya en estos escritos juveniles la defensa de la verdad que Gramsci propugna se caracteriza por un par de rasgos que no hay que perder de vista, porque se mantendrán a lo largo de toda su obra: la seriedad con que aborda el asunto y la dimensión polémica, contextualizada, de tal defensa. Hablando con propiedad habría que decir que lo que Gramsci está defendiendo entonces es la concepción culturalista e idealista, en buena parte romántica e historicista, de la veracidad o autenticidad del intelectual, del escritor y del artista.

Pero desde las primeras noticias que llegaron a Italia de la Revolución rusa de octubre de 1917 aquella defensa gramsciana de la necesidad de decir la verdad independientemente de sus consecuencias y caracterizada por la seriedad y la polémica, se fue ampliando desde los ámbitos de la poética y de la política cultural al plano de la política en el sentido más restringido de la palabra. En esta evolución tuvo una gran influencia también el llamado bienio rojo italiano (1919-1921), años en los que Gramsci estuvo en contacto con los principales movimientos revolucionarios de la época y en particular con la experiencia de los consejos de fábrica de Turín. En ese sentido, y de acuerdo con el compromiso adquirido, ya en 1920 el Gramsci consejista escribía, también polémicamente, que la verdad es la táctica de la Revolución proletaria, tratando de subrayar con esa frase la diferencia que hay, en la actuación práctica, entre la cultura (política) proletaria en formación y la cultura (política) de las clases dominantes.

Este punto de vista ha encontrado su expresión más alta en la revista que Gramsci dirigió en la ciudad de Turín y que llevaba por título L’Ordine Nuovo, sobre todo a partir del momento en que la publicación dejó de ser semanal para pasar a ser diaria, en enero de 1921. Es en esta publicación donde aparece por primera vez el dicho que quiero glosar aquí: “Dire la verità è rivoluzionario”. La frase encabezaba el primer número de la publicación en su nueva etapa. Decir la verdad y llegar juntos a la verdad fue para Gramsci la sustancia moral del programa comunista en la época de L’Ordine Nuovo.

Se ha discutido mucho sobre el origen de la frase y sobre su atribución, pues afirmaciones del mismo tenor hay, desde luego, en Lenin, cuya influencia en Gramsci es manifiesta, y también en Henri Barbusse, intelectual, periodista y revolucionario francés, fundador del semanario Clarté, con el que L'Ordine Nuovo tuvo una íntima relación por entonces. Pero, más allá de las coincidencias y semejanzas, los redactores de la publicación italiana han atribuido la frase inequívocamente al abogado y político socialista alemán Ferdinand Lassalle.

Detenerse en esta atribución tiene interés, sobre todo porque en el lugar en que se hace se quiere dejar claro el sentido preciso de la frase. En una nota publicada en L'Ordine Nuovo el 17 de marzo de 1922, atribuible a Antonio Gramsci, y dedicada a la polémica de entonces entre las varias corrientes socialistas y comunistas sobre el papel que estaba jugando el líder maximalista Giacinto Menotti Serrati, se da explícitamente la procedencia de la frase y su sentido contextual: "El dicho de Lassalle, que L'Ordine Nuovo ha publicado en la cabecera de su primer número, significa precisamente que no hay que ocultar a la clase obrera nada de lo que a esta interesa, ni siquiera cuando tal cosa pueda disgustarla, ni siquiera en el caso de que la verdad parezca hacer daño en lo inmediato; significa que hay que tratar a la clase obrera como se trata a un mayor de edad capaz de razonar y discernir, y no como a un menor bajo tutela. L'Ordine Nuovo ha sido siempre fiel a este dicho. Puede haber publicado inexactitudes de detalle, por error o defecto de sus informadores, pero esas inexactitudes no pueden ser prueba de una contradicción con su divisa"[32].

Así expresada, la frase de Lassalle recogida por Gramsci, alude a una restricción histórico-social que no se puede obviar: no se está afirmando ahí que decir la verdad sea siempre y en toda circunstancia revolucionario, sino que lo es, es revolucionario, decírsela, aunque duela, a la clase social (el proletariado, la clase obrera) a la que se atribuye precisamente la cualidad de ser ella misma revolucionaria.

Cabe aquí, por tanto, una glosa al respecto de tenor parecido a la que en su momento hizo Rafael Sánchez Ferlosio del introito al Juan de Mairena de Antonio Machado, que dice: "La verdad es la

verdad, dígala Agamenón o su porquero", cuya afirmación va seguida por estos dos juicios de los nombrados: "—Agamenón: conforme. —El porquero: no me convence". Pues de la misma manera que respecto de la expresión clásica, socrática, de la verdad hay que tomar distancias (como hace el propio Machado en su broma y Ferlosio, con más detalle, en su glosa) para preguntarse, en aquel caso, quién dice la frase y el porqué de la conformidad de Agamenón y de la discrepancia del porquero con la misma, también aquí, en el caso de la frase de Lassalle-Gramsci cabe preguntar sobre el universo de discurso y el contexto de la afirmación según la cual decir la verdad es revolucionario.

Se puede descartar, pues, la interpretación de la frase en el sentido de que decir la verdad sea, siempre y en cualquier circunstancia, revolucionario. Pues, así, en general, parece obvio que hay verdades que se pueden decir y que no tienen nada que ver con la batalla de ideas, y menos aún con la lucha político-social, o cuyo contenido, ya sea trivial, ya axiomático, no afecta en absoluto al tipo de actitud o comportamiento que podamos considerar revolucionario (sin necesidad de entrar a definir qué se entiende por tal). De modo que, si uno se atiene al significado que Gramsci dio a la frase y al contexto en que se escribió (el marco o espacio comunista que representaba L'Ordine Nuovo), cuando se dice que decir la verdad es revolucionario lo que se está queriendo decir es:

1. Que a la clase social considerada sujeto de la revolución, o sea, el proletariado, no hay que ocultarle nada.

2. Que hay que decir la verdad incluso cuando esta disguste o pueda hacer daño en lo inmediato.

3. Que esto supone tratar a la clase obrera como tratamos a un adulto, o sea, como a un colectivo de adultos capaces de razonar y discernir.

4. Que hay que distinguir entre este decir la verdad y los errores o inexactitudes que podamos cometer por falta de información o por imprecisión de nuestros informantes.

La verdad del dicho de Gramsci queda, por tanto, vinculada al menos a tres cosas.

Primera: aunque no se dice explícitamente, está implícito en la frase y se sigue claramente del contexto que "revolucionario" es ahí un valor positivo, tal vez el más alto de los valores en el plano cultural y en el plano político. Se da por supuesto que el valor positivo "revolucionario", como "política revolucionaria", se contrapone a política en cualquier otra acepción de la palabra, o sea, a política oficial, institucional o (como se decía en la época en esos ambientes) "parlamentaria", dando también por supuesto, como lo dan los demás, que en esta forma habitual de hacer política se miente mucho.

Segunda: que, efectivamente, debe existir algo así como una clase social a la que podamos considerar sujeto de la revolución, una clase social al menos potencialmente revolucionaria. Esto es, obviamente, otro presupuesto. Puede ser un presupuesto idealista, es decir, la atribución doctrinaria, sin base empírica, de una cualidad o disposición a toda una clase social; o puede ser una evidencia con cierto fundamento en la realidad del presente en que se escribe. Eso es algo que se debe dilucidar. Pero el hecho de que la frase haya podido mantenerse y ser aceptada durante décadas, las que van al menos desde Lassalle, que murió en 1864, poco después de la fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores, a Gramsci, que estaba escribiendo en 1922, y que son, por tanto, unas cuantas, sugiere plausiblemente que cierta evidencia empírica debía de haber cuando fue formulada.

Tercera: vinculada al tipo de verdad de referencia. El tipo de verdad al que se refiere Gramsci en el contexto explicativo de la frase de Lassalle no es la verdad en el sentido lógico-formal, sino que es algo así como una verdad de fondo, una verdad seria, una verdad esencial, en cuyo desvelamiento está en juego algún aspecto particularmente importante de la política que se hace en nombre de, y al servicio de la clase social que se considera revolucionaria. Pues solo con esta noción de verdad se puede disculpar el "error", la "inexactitud", la falta o defecto de información sobre tal o cual comportamiento individual o colectivo concreto, todas las cuales cosas, aunque no entren en contradicción con la intención de decir

la verdad, pueden ser de hecho falseamientos de una realidad concreta (en este caso, por ejemplo, el juicio sobre el papel de Giacinto Menottti Serrati en relación con el partido y la Internacional Comunista, que es lo que se estaba discutiendo).

3

En las cartas y en los cuadernos que Antonio Gramsci escribió entre 1927 y 1937, desde las distintas prisiones a las que le condenó el régimen fascista mussoliniano, hay muchas notas que pueden servir para glosar, interpretar y desarrollar este concepto suyo de la verdad. A pesar del "puñetazo en el ojo" que, en su opinión, representó para los comunistas la derrota de la revolución en Europa, él siguió manteniendo su defensa irrestricta del decir la verdad incondicionalmente.

En los cuadernos y en las cartas escritos desde la cárcel reiterará que decir la verdad es consustancial a la política auténtica, es la táctica de toda política revolucionaria. La exaltación de la veracidad, ya no solo frente a la mentira o el engaño explícitos, sino incluso frente a la falsa piedad y la compasión mal entendida, es el hilo rojo a través del cual, en su epistolario, trata de fundir una relación afectiva sana y la vida buena en la esfera pública. Se podría decir que es la veracidad de Gramsci, esta pasión suya por buscar y decir la verdad, lo que más conmueve en las Cartas de la cárcel, probablemente porque el lector atento capta enseguida que ahí, en esta pasión vivida en condiciones tan penosas, está una de causas de su tragedia.

En la correspondencia de esos años de cárcel con los familiares y amigos este es un tema recurrente, hasta el punto de que puede decirse que casi todos los conflictos importantes por los que Gramsci tuvo que pasar en esos años se han debido a la comprobación, o a la sospecha, de que no se le estaba diciendo la verdad sobre el estado o situación de las personas próximas, ocultándole por falsa piedad la magnitud de sus enfermedades o la proximidad de su muerte. Gramsci pensó siempre que la verdad

cumple, que la verdad lleva en sí su propia medicina.

En esto no hizo nunca la más mínima concesión y tal vez esta defensa de la veracidad tanto en el ámbito privado como en la esfera pública hizo aún más dolorosa la propia tragedia. No me detendré en eso porque he escrito al respecto en otras ocasiones. Solo citaré aquí un paso de una carta de 1931 en la que el propio Gramsci subraya la continuidad del punto de vista que ha mantenido desde la época en que escribía en L'Ordine Nuovo: Yo no he sido nunca un periodista profesional de esos que venden su pluma al mejor postor y se ven obligados a mentir continuamente porque la mentira es parte de su cualificación profesional. He sido un periodista muy libre, siempre de una sola opinión, y nunca he tenido que ocultar mis convicciones para agradar a los amos o echarles una mano[33].

En varios de los cuadernos escritos en la cárcel, sobre todo en las notas recogidas bajo el rótulo "pasado y presente" y en los apuntes dedicados a Maquiavelo y al partido político, Gramsci ha precisado sobre la noción de verdad que le interesaba y sobre la relación entre verdad y política. En las notas que escribió sobre oratoria, conversación y cultura, y también en los fragmentos que redactó sobre la relación entre lógica formal, mentalidad científica, enseñanza de la gramática y de las lenguas, distingue muy claramente entre "verdad" en el plano lógico, y "verdad" en el sentido práctico, en la acepción ético-política, o sea, entre verdad "matemática", como él mismo dice a veces, y verdad en la acepción en que se emplea la palabra en las disciplinas humanísticas, o sea, como verdad histórico-concreta.

Discutiendo con el bizantinismo comunista en política, Gramsci se ha preguntado en qué sentido y hasta qué punto se puede generalizar o universalizar una verdad de este tipo, una verdad histórico-concreta descubierta o desvelada en correspondencia con una determinada práctica. Y ha contestado, a lo que podríamos considerar un problema filosófico de los de siempre, de una forma muy plausible, a saber: que la prueba o indicio de la universalidad de una verdad referida a una época histórica determinada está en: 1) que esta, o sea, la presunta verdad, se convierta en estímulo para conocer mejor la realidad en un ambiente distinto de aquel en el

cual y para el cual fue descubierta; y 2) la incorporación de tal verdad, una vez que ha hecho de estímulo, a esta otra realidad diferente, como si hubiera nacido en ella y para ella.

De estas dos condiciones deduce Gramsci que, a diferencia de la coherencia formal, que es lo que se pide a la verdad lógica, la pretendida universalidad concreta de una verdad (histórica, histórico-social) dependerá de la posibilidad de ser expresada, con éxito y comprensión, en lenguas o leguajes distintos de aquel en que fue expresada por vez primera. Si no es expresable en otras lenguas particulares la tal supuesta verdad habrá de ser considerada, en su opinión, como una abstracción bizantina y escolástica, simplemente "buena para los repetidores de frases"[34].

Esta acepción de la verdad histórico-concreta es la que nos interesa para completar la glosa de la frase "decir la verdad es revolucionario" en el ámbito estrictamente político. En una nota del Cuaderno 6, titulada "Sobre la verdad, o sea, sobre decir la verdad en política", Gramsci se ha enfrentado precisamente al difundido tópico recogido por Hannah Arendt con el que empezábamos, el de la oposición entre verdad y política. Él lo planteó así: "Es opinión muy difunda en algunos ambientes (y esa difusión es, a su vez, un síntoma de la altura política y cultural de tales ambientes) que en el arte de la política es esencial saber mentir, saber ocultar astutamente las propias opiniones y los verdaderos fines hacia los que se tiende; saber hacer creer lo contrario de lo que realmente se quiere, etc. Esta opinión está tan arraigada y se ha difundido tanto que, a decir verdad, no resulta creíble".

Ya el paréntesis en el que comenta la altura política e intelectual de los que difunden el tópico que identifica política con ocultamiento y mentira pone de manifiesto el desacuerdo del comentarista. Y este desacuerdo por el que se piensa que tal opinión no resulta creíble lo ilustra Gramsci con un viejo chiste judío: "¿Dónde vas?", le pregunta Isaac a Benjamin. "A Cracovia", responde Benjamin. "¡Serás embustero! Dices que vas a Cracovia para que yo me crea que vas a Lemberg. Pero sé muy bien que vas a Cracovia; así que ¿qué necesidad tienes de mentir?".

De donde se concluye algo muy parecido a lo que decía la frase que encabezaba L'Ordine Nuovo en 1921. Solo que en un momento

histórico (la fase de consolidación del fascismo en Italia y de ascenso del nacional-socialismo en Alemania) en el que la palabra "revolución" solo se podrá emplear con cierto cuidado (y aún más si se escribe en Italia, desde la cárcel y como preso político), la traducción de aquel decir la verdad es revolucionario suena así: "En política se podrá hablar de reserva, no de mentira en el sentido mezquino que muchos piensan. En la política de masas decir la verdad es precisamente una necesidad política"[35].

4

La pregunta ahora es: ¿cómo cuadran y se complementan la exaltación de la veracidad, esta insistencia en la necesidad de decir la verdad en política, con la atracción que Gramsci ha sentido por Maquiavelo? ¿No es Maquiavelo el padre moderno de la "doble verdad" en política, el representante por antonomasia de una concepción de la política en la que el decir la verdad no tiene cabida porque se equipara a ingenuidad?

Gramsci ha defendido firmemente la principal lección de Maquiavelo: la distinción de planos, de carácter analítico, entre ética y política, con la consiguiente afirmación de la autonomía del ámbito de lo político. Esta distinción implica que la actividad del hombre político ha de ser juzgada por la aptitud o ineptitud de sus propuestas y proyectos en la vida pública, esto es, con relativa independencia del juicio que expresemos acerca de la buena o mala fe del individuo, de la persona, que es un juicio moral[36].

Esta distinción es básica para el filósofo político y para la forma laica del hacer política, aunque todavía ahora choque con importantes reticencias en las democracias realmente existentes. La afirmación metódica de la autonomía del ámbito político implica que el hombre político no puede ser juzgado prioritariamente por lo que este haga o deje de hacer en su vida privada, sino teniendo en cuenta si mantiene o no, y hasta qué punto lo hace, sus compromisos públicos. En este ámbito el juicio —piensa Gramsci— es político y, por tanto, lo que hay que juzgar es la coherencia, la

conformidad de los medios a determinados fines. Lo cual no quiere decir que la coherencia política se oponga por principio al ser honesto, como pretenden los tergiversadores de Maquiavelo y los pseudomaquiavelianos. El reconocimiento de que el juicio en este plano es político va acompañado por la afirmación de que la honestidad de la persona es precisamente un factor necesario de la coherencia política.

En la vida moderna esta confusión entre el plano ético y el plano político tiene dos consecuencias. La primera, y más fundamental, es la permanencia de una concepción muy extendida (lo que Maquiavelo llamaba la hipocresía cristiana) tendente a desvalorizar la política como actividad en nombre de una moral universalista y absolutizadora, de una moral declamatoria pero que luego no se practica. La persistencia de esta tendencia se encuentra reforzada, en el mundo contemporáneo, por el hecho de que, efectivamente, existe en la sociedad una amplia capa de políticos profesionales (lo que hoy se llama "la clase política") que vive en y de la política con mala fe, sin convicciones éticas, haciendo de las actuaciones y decisiones públicas un asunto de interés privado. Ahí anida la corrupción. Y esto conduce a la identificación vulgar de la política con la mentira, el engaño y la doblez, con el falso maquiavelismo. Gramsci rechaza esta muy extendida identificación.

Todavía hay otro aspecto importante por considerar en la reflexión de Gramsci; a saber: que es precisamente la ampliación de esta confusión de planos entre los de abajo lo que acompaña y facilita siempre la generalización y manipulación del sentimiento de desafección que provoca la corrupción política en la llamada opinión pública, impulsándola hacia la negación y liquidación genérica de la política en cuanto tal. La oscilación entre el hacer política sin convicciones éticas y la manipulación moralista de la opinión pública contra toda política es, para Gramsci, la consecuencia última del primitivismo, del carácter muy elemental de una cultura que aún no distingue con claridad entre los planos ético y político.

Dicho de otra manera: lo que a veces se ha presentado y se presenta pretenciosamente como escepticismo o como cinismo respecto de determinadas actuaciones en la esfera pública no es tal, no es en

realidad crítica de la política en acto, sino más bien primitivismo, qualunquismo, falta de cultura política inducida precisamente por aquellos que quieren mantener a los de abajo al margen de la participación política.

Releyendo a Maquiavelo, Gramsci recupera el espíritu republicano de aquel (o sea, no solo lo que se dice en El Príncipe sino también en las Décadas de Tito Livio), retorna a una concepción de la política como ética de lo colectivo, de la vida colectiva, y reivindica la acepción positiva, clásica, de la política proponiendo otro príncipe, ahora con minúsculas: un príncipe moderno, laico, que ha de ser el partido, la organización orgánica de los de abajo, el intelectual colectivo de los subalternos, la contracara, precisamente, del fascismo y del qualunquismo. Del nuevo príncipe, del príncipe moderno, a cuya organización tantas horas de su vida había dedicado, llega a decir Gramsci, dialogando de paso con las viejas creencias político-religiosas del pasado, tan presentes en Italia, y con Kant, tan presente en Europa, que "ocupa en las conciencias el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, convirtiéndose en la base del laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida"[37].

Sobre la idea de que el partido político marxista-comunista, como intelectual orgánico y colectivo de los subalternos, pueda llegar a ocupar el lugar que Gramsci le atribuye habría mucho que decir, tanto desde el punto de vista teórico expresado en la crítica weberiana como desde el punto de vista historiográfico, es decir, atendiendo a lo que ha sido la historia posterior de tal partido. Tampoco me detendré en esto. Me limitaré a reafirmar aquí que de la relectura de Maquiavelo por Gramsci brota una reflexión que adapta y traduce a los nuevos tiempos la vieja frase lassalleana según la cual decir la verdad es revolucionario.

Desde que esta apareció en la cabecera de L'Ordine Nuovo habían pasado ya más de diez años y con ellos habían cambiado el tono y el ritmo de la historia. Gramsci se pregunta entonces por el sentido de los cambios y se pone metafórico: decir la verdad sigue siendo revolucionario en los nuevos y malos tiempos del fascismo y del nacional-socialismo, pero ahora quien siga pensado así, quien siga teniendo esta convicción, ha de hacerse a la idea de que está aquí

de “abono”, no de “labrador”. Pronto pasa de la metáfora a la alegoría, consciente como era ya de la tragedia del comunismo y del dolor del ser humano individual que en tal circunstancia se ha atrevido a mantener las convicciones propias. En un hermoso fragmento que él mismo titula “diálogo” y en el que piensa en cómo adaptarse “filosóficamente” a ser (solo) “abono”[38], Gramsci trae a colación la imagen de Prometeo, de un Prometeo que en lugar de ser agredido por el águila es devorado por los parásitos. Y acaba así su reflexión: “Los judíos han podido imaginar la figura de Job: Prometeo solo podían imaginarlo los griegos. Pero los judíos han sido más realistas, más despiadados, y también han dado una mayor evidencia a su héroe”.

La rueda del tiempo ha vuelto a dar varios giros desde entonces. Alguno de los presupuestos en que se basaba aquella repetida afirmación de Gramsci no es ya mantenible, al menos en la parte del mundo en que vivimos. A pesar de lo cual todavía no hace demasiado tiempo, en el año 2006, un ciudadano británico fue detenido por la policía, acusado de desórdenes públicos, por exhibir en el centro de Londres una pancarta con una frase del escritor George Orwell, que puede considerarse una variante de la frase de Gramsci: “En una época de universal engaño, decir la verdad constituye un acto revolucionario”.

Y, en efecto, así es en una época de universal engaño, cuando lo que caracteriza esto que llamamos democracia viene a ser, a lo sumo, decir la verdad a destiempo, a todo pasado, cuando ese decir no tiene ya consecuencias prácticas, cuando los unos se ríen de lo que los filósofos clásicos y los revolucionarios modernos llamaban verdad y para los otros nada es verdad ni es mentira sino que todo es según el color del cristal con que se mira. Pero ¿cómo concluir la glosa en una época así, de universal engaño, digo, sin engañarnos a nosotros mismos, es decir, aceptando la parte de verdad que sigue conteniendo el dicho gramsciano y conociendo al mismo tiempo el dolor y la desgracia que esta verdad comporta para quien la dice?

Para seguir dialogando con Gramsci en estos tiempos, para tratar de superar la “doble moral” manteniendo el dicho lo mismo en la esfera de lo privado que en la esfera política, para ser justos con aquel Gramsci enfermo y sufrido que finalmente se acuerda de Job

y que parece estar advirtiéndonos de que solo cum patientia se podrá soportar el dolor que produce decir la verdad, no se me ocurre nada mejor que dar la palabra a dos poetas, tan alejados en el tiempo y en el espacio como en sus convicciones, pero que también pensaron en serio sobre esto: Bertolt Brecht y Emily Dickinson.

De Brecht hay que recordar que decir la verdad en política, y en tiempos menesterosos, además de revolucionario es difícil y costoso; que hará falta, una vez más, coraje para decirla, inteligencia para descubrirla, arte para hacerla manejable, buen juicio para decidir quiénes serán en nuestro tiempo sus mejores portadores y astucia para divulgarla. Y de Emily Dickinson, estos versos sencillos: “Di toda la verdad pero dila sesgada / el éxito se encuentra en el rodeo […] La verdad debe deslumbrar poco a poco / o ciegos quedarán todos los hombres”.

Sobre populismos*39

Hoy en día, en los principales medios de comunicación occidentales, se llama populismo a movimientos, Gobiernos o regímenes muy diferentes y a veces de signo radicalmente contrario. Esto está creando mucha confusión, pues existe la tendencia a meter en ese mismo saco del populismo procesos y tendencias que son muy distintos por su orientación, por los objetivos explícitamente declarados y por la actuación en la práctica de los sujetos de referencia.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas políticas, resulta llamativo que al hablar o escribir hoy en día sobre populismo casi nadie se acuerde del primer movimiento socio-político que está en la base del uso del término populismo en Europa. Vale la pena recordarlo. En Europa, el término populismo se usó históricamente para calificar a los narodnik rusos de la segunda mitad del siglo XIX. ¿Por qué un olvido tan generalizado? La reflexión a partir de esta pregunta arrojaría mucha luz acerca de la confusión actual sobre el uso del término populismo, que casi siempre aparece ahora en una acepción peyorativa.

Hay ahí un cambio de orientación muy notable en la historia de las ideas. Si se compara el tono positivo con que escribían sobre este populismo Franco Venturi, Isaac Berlin o, por ejemplo, Albert Camus, en El hombre rebelde, durante los años que van desde la década de los cincuenta a la década de los setenta del siglo XX, con el uso actual del término populismo, pronto se llega a la conclusión de que se ha producido una inversión casi total en la acepción de la palabra.

La cosa viene a cuento por el uso negativo del término populismo que habitualmente se hace al escribir ahora sobre algunos de los movimientos sociales y procesos políticos en curso en América Latina (en Bolivia, en Ecuador, en Perú, parcialmente en Venezuela, etcétera). Pues, en mi opinión, esto tiene más puntos de contacto

con el narodnikismo (y tal vez con el primer populismo agrarista norteamericano) que con el tipo de populismo en que habitualmente se piensa cuando nombramos a Álvaro Obregón (en México), a Getulio Vargas (en Brasil), a José María Velasco Ibarra (en Ecuador) o a Juan Domingo Perón (en Argentina).

Los movimientos sociales y procesos políticos en curso en los países latinoamericanos mencionados enlazan, en cierto modo, con los objetivos, metas y discursos de lo que fue el primer populismo ruso tanto en su crítica de los males de la modernización capitalista (ahora de la globalización neoliberal) y de las tiranías elitistas (ahora de las oligarquías corruptas) como en su advocación genérica del socialismo.

Estos movimientos socio-políticos se caracterizan por su defensa identitaria y/o nacionalista, de pueblos, comunidades o naciones pequeñas históricamente excluidos/as, cuya base social es mayormente campesina (neoindigenista o neoindianista) o urbana de origen campesino, pero cuya visión de las cosas ha sido reelaborada, como en el caso del populismo ruso del XIX, por una parte de la intelligentsia sensible a la diversidad lingüística y cultural.

Finalmente, estos movimientos enlazan con el narodnikismo por su vínculo con la defensa de la tierra, que en el caso del narod-nichestvo se expresaba en la defensa de la comuna rural (o de sus restos) y que ahora (cuando se superponen lo premoderno, lo moderno, y lo postmoderno) se expresa en el ecologismo de los pobres, en la defensa de la soberanía alimentaria de las comunidades, en la defensa de los principales recursos estratégicos y en la lucha contra la biopiratería como nueva forma de colonialismo.

Por supuesto, también ahora en América Latina, como en la segunda mitad del siglo XIX en Rusia, hay quienes se dedican a echar flores sobre un pasado idealizado que no volverá. Pero al analizar esas flores idealizadoras habría que intentar comprender de dónde salen comprendiendo el mundo en que viven quienes las echan, de la misma manera que Venturi, Berlin o Camus atendieron a las flores que los narodnikis echaban a la comuna rural rusa.

Hay varias vías de comprensión posible. Una es la vía narrativo-ensayística que inauguró John Berger en Puerca tierra. Otra es la que ha practicado Pere Casaldaliga al denunciar valientemente que, hoy como ayer, los abusos del capitalismo siguen presentes en la periferia. Y la tercera es una vía analítica, la que ha seguido Ernesto Laclau al distinguir entre populismos y mostrar el disgusto que ha generado en las poblaciones latinoamericanas una realidad socio-económica a la que solo las elites se atrevían a llamar democrática.

En varios de los países latinoamericanos aquí mencionados se está haciendo mención explícita a la intención u orientación socialista de los procesos en curso. Habría mucho que discutir acerca del carácter (incluso tendencialmente) socialista de esos procesos. Pero para entrar de verdad en esa discusión antes habría que tener una noción clara de lo que se entiende por socialismo hoy en Europa. Mientras tanto, hay una pregunta previa: ¿por qué en Europa se acepta, por lo general, el nombre con el que se nombran a sí mismos los partidos gobernantes (sabiendo como sabemos que sus programas apenas tienen nada que ver con el socialismo y en muchos casos ni siquiera con lo que se llamaba socialdemocracia) y, en cambio, al hablar de Venezuela o de Bolivia hay que llamar sistemáticamente “populistas” a los que se llaman a sí mismos socialistas?

Existe, por último, un uso más restringido del término populismo. Se refiere al modo de actuar o de ejercer la parte de poder que tienen, y que han logrado por vía estrictamente democrática, dirigentes como Chávez, Morales o Correa. También en esto habría que precisar y distinguir. Una cosa es el talante personal de tal o cual dirigente y otra, bastante distinta, lo que se proponen actuando en un marco democrático. Si priorizar asambleas constituyentes, potenciar la democracia participativa, tratar directamente con la parte de la población a la que representan sometiéndose a su control, potenciar la iniciativa popular y el referéndum constitucional o legislativo es populismo, entonces habría que llamar populista también al Kelsen de Esencia y valor de la democracia (y no recuerdo ahora bibliografía académica o hemeroteca periodística que haya llegado a tanto).

Si, en cambio, de lo que se trata es de la sospecha en el sentido de

que el talante personal, carismático, de alguno de estos dirigentes puede conducir a la liquidación de la democracia representativa (cosa, por cierto, de la que la mayoría de los observadores internacionales dicen que no hay indicio), entonces sería mejor volver al viejo término de cesarismo, que es con el que se ha calificado tradicionalmente en Europa esa forma de relación entre gobernantes y gobernados. Quedaría por dilucidar entonces si cesarismo de izquierdas y cesarismo de derechas son simétricos, y ajenos ambos al espíritu democrático, o si la distinción que estableció Antonio Gramsci, entre un (buen) cesarismo de izquierdas y un (mal) cesarismo de derechas, sigue valiendo después de lo que hemos aprendido desde los años treinta del siglo XX.

Sobre Guevara*40

No hace falta haber sido guevarista o serlo hoy para considerar su nota editorial de ayer, “Caudillo Guevara” (El País, 10 de octubre de 2007), un insulto a la inteligencia y a la sensibilidad, un ejemplo más del tipo de discurso “autorizado por la policía y vedado por la lógica”, que decía Marx. Para empezar, es de una ignorancia supina atribuir en exclusiva al Romanticismo europeo el prejuicio de que entregar la vida por las ideas es digno de admiración y elogio. Solo un inculto puede escribir eso. En segundo lugar, es sectario denominar muerte al asesinato de Guevara en La Higuera y encima atribuirle el propósito de dotar al crimen de un sentido trascendente. En tercer lugar, es una manipulación incalificable identificar lo que hizo el internacionalista Guevara con movimientos terroristas, nacionalistas o yihadistas de ahora. En cuarto lugar, es un infundio, digno del peor revisionismo histórico, presentar la vida y la acción de Guevara y de sus seguidores como mera coartada para un autoritarismo de signo contrario, que no germinaba entonces, como dice su editorial, sino que existía ya en el continente americano. En quinto lugar, es absurdo presentar a Guevara como puesta al día del caudillismo latinoamericano: los extremos solo se tocan en la cabeza del editorialista de El País.

Y, por último, es falso, literalmente falso, que hoy ya solo se conmemore la muerte de Guevara en Cuba, Venezuela o Bolivia. Sobre el uso indiscriminado del término “populismo” dije ya lo que tenía que decir aquí mismo hace unas semanas. Ahora quiero añadir que tanta ignorancia y tanta tergiversación de la historia y del presente me parecen indignas de un periódico que se quiere “global”.

Sobre el encuentro entre culturas.

Una perspectiva ético-política*41

I

Una particularidad que, en este cambio de siglo, afecta a los viejos Estados-nación europeos es que se están superponiendo en ellos las viejas diferencias derivadas de la forma histórica de unificación estatal a las nuevas diferencias incoadas en los flujos migratorios recientes, que ahora proceden sobre todo del este de Europa y del norte de África. En Alemania, al malestar derivado de la persistencia de importantes diferencias socioeconómicas entre el este y el oeste se superpone el choque cultural entre la población alemana y los inmigrantes procedentes de Turquía y de otras nacionalidades. En Francia, donde el proceso histórico de unificación estatal ha sido culturalmente más profundo, el racismo y la xenofobia han tomado como excusa el alto índice de inmigrantes norteafricanos que quieren mantener sus propias culturas en Marsella o en París. En Italia, al mismo tiempo que la Liga Norte se manifestaba contra Roma y contra el sur, surgían brotes xenófobos contra los inmigrantes negros o albaneses en ciudades que han heredado la tradición humanista del Renacimiento. Y en España, que ha sido hasta hace poco un país de emigrantes y que ahora tiene todavía un índice de inmigrantes relativamente bajo en comparación con otros países europeos, al mismo tiempo que crecían las incomprensiones nacionalistas de doble signo hemos vivido varios episodios de xenofobia contra trabajadores procedentes del Magreb en varias de las comunidades autónomas (Andalucía, Canarias, Cataluña, Madrid, Murcia) mientras crece porcentualmente el número de personas que están dispuestas a declararse racistas al contestar a las encuestas.

Las restricciones legislativas a los flujos de inmigrantes africanos y, en algunos casos, la expeditiva expulsión de parte de los mismos por los Gobiernos de Francia, España e Italia contrasta fuertemente con la demanda de mano de obra joven (hoy reconocida por

economistas, sociólogos y empresarios) y, sobre todo, contrasta con el auge de la cultura de la solidaridad representada por el elevado número de jóvenes afiliados en esta parte de Europa a las organizaciones no gubernamentales de ayuda al desarrollo. Estos contrastes ponen de manifiesto que deshacer el nudo que se ha establecido últimamente entre desempleo selectivo, desequilibrios regionales y sectoriales en el mercado de trabajo, inmigración extracomunitaria, choque entre culturas y aumento de las manifestaciones xenófobas se ha convertido en uno de los retos ético-polìticos a los que ha de hacer frente la actual Unión Europea. Por el momento, dadas la legislación vigente sobre inmigración extracomunitaria y la orientación monetarista existente en las instituciones dirigentes de la Unión, esta cadena parece estar convirtiéndose en un círculo vicioso, en un callejón sin salida (Grosser, 1996).

II

Para tratar de desatar ese nudo tiene importancia metodológica ponerse de acuerdo previamente en un punto: no todo encuentro entre culturas implica necesariamente choque violento y ataque directo de una cultura a otra, pero casi todo encuentro entre culturas ha sido históricamente un encontronazo y ha supuesto, en cualquier caso, un problema social. Para la cultura receptora (o invadida) y para la otra. El que haya encontronazo depende de varios factores: dimensión comparativa de los flujos migratorios, rapidez de los mismos, situación socioeconómica del país de recepción, naturaleza de las diferencias entre las culturas que se encuentran, etc. Pero, en cualquier caso, no es bueno empezar negando, en el plano analítico, la existencia del problema. Es más: se puede considerar una ingenuidad, por muy repetida y bienintencionada que esta sea, quitar importancia o poner sordina a las consecuencias socioculturales de los nuevos choques entre culturas. Y lo es particularmente cuando, como se ha dicho, en varios países de Europa el choque entre culturas derivado de las nuevas migraciones se superpone a la reaparición de los viejos

litigios históricos en el marco de Estados unitarios, lo cual complica el tratamiento diferenciado de los asuntos tanto en el ámbito estrictamente político como en los ámbitos cultural y educativo (Whithol der Wenden, 1995 y 2000). Esta es una diferencia muy importante respecto de la situación en los EE UU de Norteamérica.

III

A veces, desde una concepción presentista de la historia, nos limitamos a tomar nota de la existencia en nuestras sociedades del mestizaje, de la tolerancia y del multiculturalismo después de siglos de migraciones y encuentros entre personas de culturas diferentes. Pero cuando, al tratar de estos temas, se afirma que no hay problema (o que se trata de un problema menor) y se aducen ejemplos de sociedades en las que rige el mestizaje y el multiculturalismo, se suele olvidar, por lo general, la trágica historia de conflictos que casi siempre ha acompañado a la transculturalización, a la integración de las culturas invadidas por las culturas agresoras y al asimilacionismo de las culturas de la inmigración por otras culturas. La integración pacífica y sin conflicto apreciable suele ser lo excepcional. El cine europeo y americano del siglo XX ha dado varias piezas muy apreciables sobre todo eso.

Hay ocasiones en que este punto de vista aproblemático, que a mí me parece ingenuo, se basa en un equívoco todavía muy extendido en las sociedades europeas. Tendemos a pensar que quien afirma que el encuentro entre culturas derivado de las grandes migraciones es un problema está implicando (u ocultando) en su afirmación tendencias xenófobas o reticencias racistas frente a las gentes de otras culturas u otras etnias distintas de la suya. Pero esto último, o sea, que el que afirma el carácter problemático y conflictivo del asunto esté implicando u ocultando actitudes xenófobas o racistas, no tiene por qué ser necesariamente así, ni es así necesariamente en la práctica. Creo que es más razonable mantener lo contrario, a saber: que la aceptación, en el plano estrictamente analítico, de que

existe (o se está creando) un problema sociocultural más o menos grave en el encuentro entre culturas es casi siempre la mejor forma de empezar para intentar encontrar salidas racionales en un asunto en el que se mezclan muchos prejuicios y motivaciones no racionales.

Doy por supuesto que la finalidad compartida en este ámbito es intentar disolver el mencionado círculo vicioso y crear, por tanto, una nueva cultura de la solidaridad civil y de la tolerancia en este fin de siglo. Desde este supuesto, y si se admite la conclusión anterior sobre el reconocimiento de la existencia de un problema, parece que debería aceptarse la idea de que hay que desarrollar más la argumentación en un plano todavía prepolítico.

Trataré de argumentar a favor de la necesidad de revisar el concepto ilustrado de tolerancia. Y a continuación exprondré las razones por las que creo que la "variante latina" de la noción de tolerancia puede contribuir a corregir las limitaciones del concepto ilustrado.

IV

Al llegar a este punto y pasar al plano normativo las autoridades y los educadores de los países europeos suelen recurrir a los valores de la propia historia. El reconocimiento de que la existencia de diferencias conlleva, por lo general, afirmaciones de superioridad e inferioridad, y de que estas conducen a la barbarización de los nuestros, es parte de lo que llamamos en Europa conciencia histórica. En la medida en que el etnocentrismo europeo se ha hecho consciente de la importancia de este dato, ha producido también su par o pareja: el remordimiento por los males causados a los otros, la aparición, junto a la buena conciencia, de una conciencia desventurada y trágica de lo que ha sido la sucesión y el choque de las culturas. Y es ahí donde aparece el concepto de tolerancia.

Hay dos razones para considerar insuficiente el concepto ilustrado

de tolerancia tal como fue formulado por Voltaire y por Locke. Una de estas razones son las limitaciones internas, históricas, del concepto mismo. La segunda, algunas de las implicaciones que para la tolerancia tiene lo que hoy llamamos mundialización o globalización.

La tolerancia ilustrada ha sido mayormente tolerancia hacia dentro, comprensión de las diferencias (sobre todo religiosas) en el marco de la propia cultura europea. La tolerancia ilustrada ha generalizado la conciencia de un cierto relativismo cultural, pero ha justificado, por lo general de forma paternalista, el colonialismo y la exclusión de los otros; ha cerrado los ojos ante la práctica de la esclavitud en el siglo XVIII y ha inventado una nueva versión justificadora de la "servidumbre natural". La tolerancia ilustrada es, por tanto, todavía etnocéntrica. Los movimientos antirracistas contemporáneos han llamado la atención acerca de las implicaciones negativas del término "tolerancia" con toda la razón. También lo han hecho los historiadores críticos (Fontana, 1994). Pues, como ocurre con casi todos los términos político-morales de nuestra cultura, es innegable que también este está históricamente cargado de connotaciones impropias, la más importante de las cuales es el paternalismo.

Por otra parte, ahora, al comenzar un nuevo siglo, por primera vez en la historia de la humanidad la palabra "mundo" ha adquirido su sentido pleno: nuestro mundo, el mundo del que hablamos en la vida cotidiana, comprende hoy realmente los cinco continentes. El que esto sea así se debe al proceso de mundialización del capitalismo, a la existencia de un mercado mundial en sentido propio. El proceso de mercantilización se ha hecho tan universal que está llegando ya a los hielos perennes de la Antártida. En esas condiciones el viejo dicho "nada humano me es ajeno" está adquiriendo una dimensión nueva, pues el prójimo no es ya el semejante próximo, sino también el prójimo lejano. De ahí que para que realmente la vieja máxima se convirtiera en norma de comportamiento de las gentes en Europa haría falta algo más que autoconciencia ilustrada; haría falta conciencia de especie.

Entiendo por conciencia de especie la configuración culturalmente elaborada de la pertenencia de todos y cada uno de los individuos

humanos a la especie sapiens sapiens y, por tanto, no solo la respuesta natural reactiva de los miembros de la especie humana implicada en el hecho biológico de la evolución. En este sentido se podría decir que la configuración de una conciencia de especie corresponde a la era de la globalización, de la crisis ecológica global y de las grandes migraciones intercontinentales como la conciencia nacional correspondía a la época del colonialismo moderno y la conciencia de clase a la época del capitalismo fabril.

Pondré un ejemplo. Para soportar cotidianamente la observación, a través de la televisión, del mal existente en el mundo hay que armarse psicológicamente. Si los ilustrados se atormentaron preguntándose acerca del dios oculto que permitía cosas terribles como el terremoto de Lisboa, ¿qué decir del tormento del filósofo ilustrado de este fin de siglo que puede seguir a través de los medios de comunicación la representación instantánea de todo el mal del mundo sin moverse de casa? Lo que se empieza a llamar "hombre-máquina" es acaso el resultado del inicio de una mutación antropológica. Pues no se puede tolerar lo intolerable. Y quien lo tolera ha de desarrollar psicológicamente algo así como una coraza: un callo en la zona de los sentimientos. Tal vez porque la sensibilidad de una parte de la juventud actual intuye esto, cuando sale del psicoanalista se desplaza generosamente hacia las organizaciones no gubernamentales solidarias.

No es seguro, en cualquier caso, que los ciudadanos europeos logremos superar ya la conciencia desventurada producida por el reconocimiento de lo hecho (en nombre del universalismo cristiano y de la civilización del progreso) entre 1492 y 1999 en América, Asia, África y Oceanía. Tampoco es seguro, al menos tal como yo lo veo, que lo más conveniente sea ahora dedicarse a la tarea de desmitificar este tipo de remordimiento. Sé que en su nombre se ha escrito muchas tonterías precisamente en el ámbito de los cultural studies. Pero hasta es posible que el remordimiento, la conciencia desventurada, haya sido una de las mejores cosas de lo que suele llamarse "civilización occidental". De que no es la peor estoy convencido (Fernández Buey, 1995 y 2000).

V

La importancia que hoy cobra, en nuestro mundo, la "consciencia de especie" es el fundamento real de la necesidad de un nuevo universalismo ético. Y de ahí han nacido varios de los proyectos de construcción de una ética mundial. Pues se puede argumentar, en efecto, que un mundo único necesita si no una ética única, sí, al menos, un talante ético fundamental, es decir, alguna clase de normas, valores, ideales y fines compartidos, obligatorios y obligantes. Se supone entonces que el reconocimiento del relativismo cultural no tiene por qué implicar relativismo moral y que el derecho mismo, que en la modernidad ha actuado como elemento mediador entre los diferentes puntos de vista ético-políticos de los ciudadanos necesita, también él, un fundamento moral en la medida en que las leyes no son todavía actitudes morales. Una ética planetaria, una ética mundializada, se presentará así como el bozal moral necesario que hay que poner al mercado mundial para corregir las desigualdades que este genera (Küng, 1991). Tal es, mi opinión, el lado razonable de los proyectos holistas de construcción de una ética mundial de orientación ecuménica que, al tomar nota de la importancia que tienen las figuras del emigrante y del paria amplían la noción tradicional de "prójimo" para acoger en ella también al "prójimo lejano".

Cabe preguntarse, sin embargo, hasta qué punto puede moverse este proyecto ético-político globalizador exclusivamente, como quiere, por ejemplo Küng, en el plano del diálogo entre creyentes (de diferentes confesiones religiosas) y no creyentes o limitarse a propugnar un diálogo entre tradiciones (que incluyen también diferentes opciones éticas) superador de los fundamentalismos realmente existentes. En esa pregunta y en otras consideraciones sobre la ética que vienen de lejos (por lo menos desde Wittgenstein) aflora la debilidad de un proyecto holista y universalista como el de Küng.

Pero, aun así, la aspiración al universalismo ético no tiene por qué entrar en contradicción o llegar al conflicto fuerte con el desiderata de una ética planetaria. Para limar las aristas en esa confrontación,

una ética laica atenta a la cuestión de la otreidad tendría que empezar por ser una ética de la imperfección, una ética autocontenida, un proyecto moral que, sin olvidar el papel histórico de las tradiciones y de las cosmovisiones, pusiera la vista sobre todo en el presente secularizado buscando la invención y la innovación. Podría decirse así: "Puesto que somos modernos y puesto que el cielo de las ideas está vacío, necesitamos inventar nuestros valores y, a no ser que imaginemos una especie de intuición de las verdades morales, no podemos esperar encontrarlas ya, de aquí en adelante, partiendo cada uno de sí mismo, sino únicamente en la confrontación entre argumentaciones que obliga a cada cual a situarse en el punto de vista de todos los demás y produce de ese modo una especie de práctica efectiva del imperativo categórico" (Renaut, 1998).

Es muy posible que, no solo por razones lingüísticas, sino por el hecho de que seguimos viviendo en una sociedad (mundial) social y culturalmente dividida, la propuesta dialógica ético-política de una ética mundial tenga que abordar previamente la pregunta por el punto de vista desde el cual puede una ética de la responsabilidad hacerse razonablemente pública y práctica.

A esta pregunta ha tratado de contestar lúcidamente Enrique Dusel en su Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. El proyecto ético que corresponde a la consciencia de especie en la época de las grandes migraciones toma entonces partido a priori en favor de las víctimas y argumenta luego sobre su propia responsabilidad. Se puede decir que esta es una ética que renueva la opción moral radical de Simone Weil en favor de los desgraciados y desventurados en general. Para una ética así, la praxis de la liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo siempre como última referencia alguna víctima o comunidad de víctimas. Dusel ha afirmado que el criterio de transformación ético-crítica es un criterio de factibilidad en referencia a las posibilidades de liberación de la víctima frente a los sistemas dominantes. El Principio Liberación, que él expone con detalle, enuncia el deber-ser que obliga éticamente a realizar dicha transformación. Y esa exigencia tiene que ser cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su responsabilidad. Precisamente porque hay

víctimas con una cierta capacidad de transformación en nuestro mundo, los demás pueden y deben luchar también para negar la negación antihumana del dolor de los desgraciados, de los humillados y ofendidos, intolerable para una conciencia ético-critica a la altura de los tiempos (Dusel, 1998).

VI

Sin duda, eso está dicho con el pensamiento puesto en "el otro", en "los otros", en aquellos de los que en nuestro mundo se sigue diciendo que "no tienen cultura" y que "suerte tienen de que nosotros, los occidentales del primer mundo, además de proporcionarles trabajos podamos darles una". Palabras así se siguen escuchando cotidianamente en nuestras ciudades, y no solo en boca de los principales representantes del "sistema dominante", cuando se habla de los inmigrantes. Tal es el contexto en que reaparece y salta a primer plano el debate sobre la tolerancia. Tolerencia es ya, para nosotros, un concepto deshonrado. Por eso, si se quiere hablar como la mayoría y seguir conservando el término, habrá que reconstruir el concepto, volver a dar a este una significación aceptable también para las otras culturas que no son la nuestra. "Tolerancia" querría decir entonces, para nosotros, comprensión radical de la alteridad, atención y respeto a la dignidad del otro, autocrítica del etnocentrismo. En cierto modo, y con sus limitaciones históricas, esto último es lo que significó la "variante latina" del concepto de tolerancia que tiene su origen en Bartolomé de las Casas, en Michel de Montaigne, en Ferdinando Galiani, en Giacomo Leopardi.

La "variante latina" se ha ido configurando a partir de la reflexión crítica acerca del encontronazo entre culturas que supuso 1492, y más concretamente en torno a esta pregunta: ¿en qué sentido influyó entre los europeos el conocimiento de otros hábitos y de otras costumbres que obligan a romper con una concepción absolutizadora de los valores?¿Cómo fueron interpretadas las diferencias culturales más llamativas? La respuesta de Las Casas

ante el racismo contemporáneo es unívoca: “Todas las naciones del mundo son hombres [...] todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores se mueven por los objetos de ellos; todos huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre y todos desechan y aborrecen el mal” .Y Montaigne enseña: “El hecho de que ciertos pueblos vuelvan la espalda en señal de saludo y se coman a los padres en señal de respeto basta para perder cualquier confianza en leyes vinculantes universalmente”.

Se puede decir que la “variante latina” de la tolerancia es una explicación culturalmente relativista del comportamiento humano que no implica relativismo moral. No postula una tolerancia relativista o cínica, en el sentido de pasar por alto los aspectos deplorables de la cultura otra que trata de comprender o justifique esos aspectos en todo contexto, en toda discusión. Al contrario: distingue y da mucha importancia a las circunstancias de la discusión, porque afirma al mismo tiempo la necesidad moral de una jerarquización de los valores y la primacía moral del ponerse a favor de los generalmente considerados inferiores. En última instancia, también la “variante latina” de la tolerancia se autolimita en ciertos momentos cruciales: cuando no debate con los otros, esta versión de la tolerancia se hace autocrítica, crítica de los miembros de la propia cultura que están demasiado seguros de la propia superioridad. Es, en suma, tolerancia en nombre de los (comparativamente) oprimidos, de los de abajo.

La “variante latina” es , además, crítica de la doble moral, esto es, de la existencia de dos varas para medir las (supuestas) barbarie e ilustración de los hombres. Es tolerancia del otro globalmente considerado, tolerancia referida a la cultura que la generalidad considera bárbara; comprende las otras costumbres aunque las considere bárbaras y aunque no comparta el comportamiento de los miembros de la otra cultura. Sin ser escéptica, es tolerancia en la duda, pues pone entre paréntesis la creencia generalizada según la cual el bárbaro es solo el otro. Mantiene el mismo criterio de valoración en la estimación de todas las costumbres, pero tiene, además, conciencia histórica, que utiliza en la argumentación a favor de la comprensión de la otra cultura y en contra de los olvidos interesados relacionados con la barbarie o la crueldad de la cultura

propia. Es, pues, una filosofía moral en sentido fuerte, con el signo cultural invertido y con una constante insistencia en el papel central del ejemplo individual como muestra de la verdadera "superioridad" de las custumbres y hábitos característicos de la propia cultura (Las Casas, 1986-1997; Montaigne, 1991-1992).

VII

Una posible prolongación de este punto de vista para la configuración de la conciencia de especie en la economía-mundo en este fin de siglo aún tiene que superar un par de obstáculos.

El primero de estos obstáculos es la parcial idealización de la "visión de los vencidos" explícita, por reacción polémica y por remordimiento, en el discurso del "indio metropolitano" y en varias de las orientaciones actuales de los estudios culturales y postcoloniales: la atribución a la propia cultura, por auto-inculpación, de hábitos y costumbres negativos que no son predicables de la generalidad de los miembros de la misma o que, en algún caso, ni siquiera fueron históricamente propios (un ejemplo interesante de esto es el relativo a la scalpación). Todo genocidio realizado o frustrado va acompañado, antes o después, por cierto sentimiento colectivo de culpa. Y la antropología cultural, que ha nacido con el colonialismo, también tiene a veces esta derivación, contraria, en la actualidad (por eso los antropólogos pueden ser a la vez, entre los científicos sociales, los más comprensivos de los peores hábitos de otras culturas y los más dados a la idealización del otro, de la alteridad).

Ayuda en este asunto la lucidez ético-política del exiliado contemporáneo con doble identidad, en la medida en que su propia experiencia está operando no solo como fundamento de la conciencia de especie, sino también en favor de la superación de la conciencia histórica de culpa en la cultura occidental. Pienso a este respecto en algunas de las obras de Tahar Ben Jelloun, de Amin Maalouf, de Edward Said. En el caso de Ben Jelloun, por la radicalidad con que ha expresado los límites de nuestro concepto de

tolerancia cuando se vulnera la justicia y la dignidad del ser humano (Ben Jelloun, 1998). En el caso de Maalouf, por el énfasis con que ha defendido la noción de "reciprocidad de los reconocimientos" en el encuentro entre culturas, al plantear que la reciprocidad es una especie de contrato moral que funda el derecho a criticar al otro con ojos limpios (Maalouf, 1999). Y finalmente, en el caso de Said, por los matices con que ha presentado tanto la idea de entrecruzamiento cultural como la noción de lectura contrapuntista de textos de diferentes culturas que no suelen ponerse en relación (Said, 1980 y 1993).

El segundo de los obstáculos a considerar es la dificultad teórica y práctica de adaptar, en muchos de nuestros países, la política liberal ilustrada de la dignidad universal para dar cabida en ella a las demandas de la política de la diferencia expresadas por las minorías, sin entrar directamente en contradicción con el principio básico de igualdad. Como mostró hace algunos años Charles Taylor, uno de los problemas que han de afrontar las sociedades europeas es cómo seguir manteniendo el principio universal de no discriminación de los individuos respetando al mismo tiempo la identidad de las culturas, esto es, sin constreñir a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo (Taylor, 1993).

Este problema, suscitado inicialmente en Canadá y en los EE UU de Norteamérica, se hace agudo en la mayoría de los Estados-nación europeos por la particularidad a la que hemos aludido en el punto II de este papel, o sea, por la superposición de las viejas diferencias históricas entre nacionalidades o regiones y de las nuevas diferencias en curso, derivadas de los flujos migratorios recientes. En tales condiciones, parece obvio que no basta con la "discriminación a la inversa" (o positiva) como medida temporal para nivelar gradualmente la anterior "ceguera ante la diferencia" y favorecer así la simple supervivencia de las minorías. Se necesita algo más. Los Estados tienen que enfrentarse a la vez con dos tipos de exigencias: el reconocimiento del valor de las culturas históricas que han entrado en la conformación del correspondiente Estado-nación y el reconocimiento del valor de las culturas de los inmigrantes recientes que quieren conservar la propia identidad en el país de adopción. El asunto, verdaderamente dificil, ante el que

se debate ahora la Unión Europea, es este: si es posible y hasta qué punto lo es (y, en ese caso, cómo) trasladar al ámbito del derecho la presunción moral del valor igual de las culturas que se encuentran y a veces chocan entre ellas, teniendo en cuenta, además, las diferencias de situación entre los Estados y las diferentes políticas respecto de la emigración que se han seguido desde la década de los sesenta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ben Jelloun

, T. (1998): ¿Qué es el racismo?, Alfaguara, Madrid.

Dusel

, E. (1998): Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Trotta, Madrid.

Fernández Buey

, F. (1995): La barbàrie. De ellos y de los nuestros, Paidós, Barcelona.

— (2000): La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano, El Viejo Topo, Barcelona.

Fontana

, J. (1994): Europa ante el espejo, Crítica, Barcelona.

Grosser

, A. (1996): Les identitès difficiles, Fondation Nationale des Sciences Politiques, París.

Küng

, K. (1991): Proyecto de una ética mundial, Trotta, Madrid.

Las Casas

, B.

de

(1986-1997): Obras completas, Alianza Editorial/Junta de Andalucía, Madrid.

Maalouf

, A. (1999): Identidades asesinas, Alianza, Madrid.

Montaigne

, M.

de

(1991-1992): Essais (edición de A. Micha), Flammarion, París.

Renaut

, A. (1998): El futuro de la ética, Círculo de Lectores, Barcelona.

Said

, E. (1980): Orientalisme, Routledge and Kegan, Londres, 1980 [trad. al español: Orientalismo, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990].

— (1993): Culture and Imperialism, Chatto and Windus, Londres [trad. al español: Cultura e imperialismo, Anagrama, Barcelona, 1997].

Taylor

, Ch. y otros (1993): Multiculturalism and “The politics of recognition”, Princeton University Press [trad. al español: FCE, México, 1993].

Withol der Wenden

, C. (1995): L´Europe et toutes ses migrations, Complexe, París.

— (2000): ¿Hay que abrir las fronteras?, Bellaterra, Barcelona.

Prólogo a la edición de 2004 de ‘La ilusión del método’*42

Cuando escribí La ilusión del método hace ahora casi quince años estaba yo convencido de que la mejor filosofía de la ciencia del siglo XX es la que han elaborado, a veces fragmentariamente, los propios científicos, sobre todo estudiosos de la naturaleza y de la vida, que dedicaron una parte de su tiempo (y tal vez no la principal) a reflexionar sobre lo que estaban haciendo realmente al hacer ciencia.

Tal convicción parecía razonable y había sido expresada a lo largo del siglo por varios científicos de la naturaleza, empezando por el más universalmente apreciado, Albert Einstein, quien escribió en una ocasión, polemizando con metodólogos y epistemólogos, que nadie mejor que los propios científicos para decir, cuando se habla de ciencia, dónde aprieta el zapato, o sea, cuáles son los problemas de fondo y de procedimiento con que el investigador se encuentra, en su búsqueda, al tratar de establecer una hipótesis o de formular una teoría.

He argumentado esta convicción, que parece razonable, tomando pie en la seria broma de un lógico y metodólogo ruso, Alexandr Zinoviev, que ha sido al mismo tiempo, para mi gusto, uno de los grandes autores satíricos del siglo XX. La broma dice que si hay que determinar el sexo de un conejo, el científico de verdad caza el conejo y lo examina, mientras que el metodólogo le mira por encima, si es blanco dictamina que es conejo y, si blanca, coneja. Con este veneno como antídoto se pretende, en La ilusión del método, llamar la atención sobre la cautela que conviene adoptar frente a las pretensiones excesivas de la epistemología y de la metodología académicas. Debo aclarar ahora que esto está escrito en un momento en el que todavía se tendía a creer, en esos ambientes académicos, que el método es algo así como la llave maestra (o la ganzúa) que abre todas las puertas de la ciencia o como el pasaporte que abre todas las fronteras del conocimiento.

La institucionalización académica de la epistemología y de la metodología tiene también sus razones. Y estas son conocidas. La mayoría de los científicos en activo no tiene tiempo ni ganas para ocuparse de teorizar sobre lo que hace cuando hace ciencia y si dispone de ese tiempo suplementario no suele dedicarlo a escribir sus reflexiones teóricas o metodológicas. Deja, pues, ese campo a otros. Además, al igual que ocurre en el caso de los poetas y de los narradores, tampoco los científicos suelen ocuparse de los problemas de justificación y fundamentación, salvo cuando realmente sienten, en la investigación práctica, que les aprieta el zapato, o sea, como en el caso de los poetas y de los narradores, cuando hay que razonar el porqué de una nueva poética o los motivos de la obsolescencia de las poéticas anteriores.

En situaciones de normalidad, rutinaria o no, el epistemólogo o el metodólogo hace lo que suele hacer el crítico literario o el teórico de la literatura que trata de explicitar lo que el poeta ha inventado pero no explicitado, o de explicar lo que hay por debajo de lo que el narrador ha contado o de situar lo que el cuentista ha ocultado en su ficción. Viene, pues, el metodólogo o epistemólogo a cubrir un hueco, que se dice, en el campo del saber. Y si lo hace bien, con información y solvencia sobre el asunto de que se trata (la lógica de la ciencia, la estructura de las teorías, la validación de las hipótesis) incluso puede acabar ayudando al científico en su tarea, de la misma manera que el crítico de arte o el crítico literario puede echar una mano amiga al poeta en la suya, o al menos acompañarle, haciéndole ver algo que él no vio cuando estaba manos a la obra.

El epistemólogo, el metodólogo y el crítico literario suelen decir que su reflexión es de segundo grado, un discurso sobre el hacer o sobre el discurso sustantivo. El científico y el poeta suelen considerar la actividad del otro, sobre todo cuando están de mal humor, como parasitaria. Pero en los ratos de buen humor unos y otros reconocen que en la naturaleza hay parásitos bondadosos y beneficiosos.

Una vez criticados los excesos ilusorios de buena parte de la teoría general del método que se ha elaborado desde fuera de la investigación científica propiamente dicha y desatadas las ínfulas que a veces se ponen los parásitos, no para acompañar sino para posar de originales en los teatros académicos, lo que queda y

quedará en la consideración teórica de eso que llamamos ciencia es, tal como yo lo veo, la ilusión positiva, en la acepción leopardiana de la palabra: el impulso fecundo de las ilusiones de origen natural. Puesto que natural es, tanto para el científico como para el amigo o acompañante del científico, tratar de operar con método.

He vinculado aquí la ilusión del método, en lo que tiene de positiva, con la idea, también leopardiana, del navegar. En este caso se trata de un navegar que vuelve los ojos a la práctica de las ciencias con un criterio falibilista y no dogmático. Esta idea no es nueva. Tiene que ver con la modestia, que es una virtud antigua en la historia de la ciencia. Fue expresada hace tiempo diciendo que, en los campos de la ciencia, caminamos a hombros de gigantes. Así lo pensaba ya Newton y así lo pensó Einstein.

La idea del navegar se puede precisar un poco más con una imagen de Otto Neurath sobre el destino de los científicos, imagen que ha sido la inspiración principal de este libro: como marineros que en alta mar tienen que cambiar la forma de su embarcación para hacer frente a los destrozos de la tempestad, no podrán llevar la nave a puerto y, mientras trabajan en alta mar, tendrán que permanecer sobre la vieja estructura de la nave y luchar contra el temporal, contra las olas desbocadas y los vientos desatados. Quien piensa así sobre el hacer científico no cree ya en métodos como ganzúas o pasaportes. Y por eso, y porque quien así piensa algo sabe de lo que significa probar el fruto del árbol del conocimiento, atempera el racionalismo que durante tiempo ha caracterizado a una parte sustancial de la consideración teórica de la ciencia.

Lo que he visto o entrevisto del navegar de las ciencias, de la epistemología y de la metodología en estos últimos quince años me ha reforzado otra de las convicciones que trataba de argumentar en La ilusión del método, a saber: esa de que no hay que descartar el efecto benéfico de un diálogo entre el científico y el mero amigo del saber tocado por la docta ignorancia para, en este diálogo, actuar a la manera como en ocasiones el artista y el literato conversan con el teórico crítico que ha decidido dedicarles un trozo de su vida reflexiva.

Hay al menos dos episodios de estos quince años que, en mi opinión, pueden contribuir a reforzar este punto de vista.

El primero de esos episodios, negativo y varias veces denunciado en los últimos tiempos, es la impostura de la consideración posmoderna de la ciencia, del que habla y escribe de oídas sobre relatividad, incertidumbre, lógica borrosa, fractales, entropía y disipación, para acabar dando en un metarrelato de ecos premodernos paradójicamente elaborado en nombre de cualquier relativismo. Sobre episodios así no cabe reaccionar haciendo la vista gorda ni tampoco añorando el viejo positivismo o el no tan viejo neopositivismo. Lo que conviene es subrayar, una vez más, el meollo de la cuestión: la permanente dificultad del traducir nociones o teorías científicas a un lenguaje filosófico apropiado. Siendo esto así, y teniendo en cuenta el ritmo actual de los descubrimientos científicos, habrá que acentuar la prudencia en la elección de las metáforas con las que se comunica tal o cual investigación, puesto que previsiblemente estas metáforas son las que harán mella en el público en general.

El segundo episodio, positivo este, tiene que ver precisamente con la forma de mediación teórica entre la ciencia y el público en general. Me refiero al desarrollo que ha alcanzado en estos últimos años la comunicación científica. No solo al periodismo científico sino también el ensayo con el que el hombre (o la mujer) de ciencia comunica al resto de los mortales sus descubrimientos. Constituye ya un colectivo respetable el de los físicos, astrofísicos, biólogos, genetistas, paleontólogos, neurólogos, etc. que trabajan en investigaciones punteras y que se han decidido a comunicar a los ciudadanos interesados, y en un lenguaje asequible, no solo los principales resultados de sus investigaciones en tal o cual disciplina sino también los problemas (metodológicos, filosóficos, ético-políticos) con que ellos mismos se han encontrado y se encuentran al volver a probar en nuestra época el fruto del árbol del conocimiento.

El desarrollo que ha ido alcanzado la comunicación científica brota de la conciencia cada vez más extendida de que la ciencia es también una pieza cultural, tal vez lo más importante de la cultura en el mundo en que vivimos, por lo que además de suscitar investigaciones y de ser enseñada en el lenguaje de los especialistas, debe llegar a la ciudadanía. Sin el conocimiento de los resultados de algunas de estas investigaciones ni siquiera es posible hoy en día

entrar con solvencia en la discusión racional de muchos de los asuntos controvertidos que nos preocupan.

A partir de esta percepción de las cosas, la comunicación científica propiciada últimamente por las propias comunidades de investigadores está inventando un lenguaje propio, un lenguaje que no ha sido tomado en préstamo de la especulación externa o del diletantismo y que facilita en gran medida el diálogo con el humanista sensible y, más en general, con el amigo del saber.

Esto forma parte de una tendencia que viene llamándose desde hace algunos años tercera cultura. Y enlaza bien, creo, con lo que se argumenta en La ilusión del método a propósito de la importancia de la metáfora en la ciencia y en la comunicación de la ciencia. Pues si, como se dice, hemos de aspirar en el siglo XXI a una tercera cultura y a una ciencia con conciencia, el éxito de esta aspiración no dependerá ya tanto de la capacidad de propiciar el diálogo entre filósofos y científicos como de la habilidad y precisión de la comunicación científica a la hora de encontrar las metáforas adecuadas para hacer saber al público en general lo que la ciencia ha llegado a saber sobre el universo, la evolución, los genes, la mente humana o las relaciones sociales.

Esto último obliga, naturalmente, a prestar atención no solo a la captación de datos y a su elaboración, a la estructura de las teorías y a la lógica deductiva en la formulación de hipótesis, o sea, al método de investigación, sino también a la exposición de los resultados, a lo que los antiguos llamaban método de exposición. Si se concede importancia al método de exposición, a la forma de exponer los resultados científicos alcanzados, y parece que nos conviene hacerlo para religar ciencia y ciudadanía, entonces hay que volver la mirada hacia dos de los clásicos que vivieron cabalgando entre la ciencia propiamente dicha y las humanidades: Goethe y Marx. Pues, independientemente de lo que ahora se piense de los resultados sustantivos por ellos alcanzados en el ámbito de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, a Goethe y a Marx les debemos, entre otras cosas valiosas, consideraciones y reflexiones sobre el método de exposición cuyo valor se apreciará tanto más cuanto mayor sea nuestra atención a la ciencia como pieza cultural. Esta quiere ser la inspiración de fondo de La ilusión del método.

Humanidades y tercera cultura*43

I

Con motivo de una conferencia que pronunció en la Cátedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona hace unos años, el conocido escritor y humanista George Steiner ofrecía esta declaración llamativa: “Hasta que los estudiantes de humanidades no aprendan seriamente un poco de ciencia, hasta que la gente que estudia lenguas clásicas o literatura española no estudie también matemáticas, no estaremos preparando la mente humana para el mundo en que vivimos. Si no entendemos algo mejor el lenguaje de las ciencias no podemos entrar en los grandes debates que se avecinan. A los científicos les gustaría hablar con nosotros, pero nosotros no sabemos cómo escucharles. Este es el problema”.

Es posible que el gran Steiner, decepcionado ya de lo que han sido en el siglo XX las humanidades clásicas y de lo que hemos llamado alta cultura humanística, exagere un poco en su vejez (eso sí, por reacción ante otras presunciones anteriores) al poner todas sus esperanzas en lo que, en esa misma entrevista, él denomina la moral implícita en la metodología científica. Pues tiende a identificar ahora la alegría que suele acompañar a la investigación científica en acto con la gaya ciencia nietzscheana. Y tal vez exagere otro poco al declarar, gozoso, que, finalmente, las matemáticas, la computación y el cálculo han venido a ocupar el lugar que ocuparon las humanidades y al confesar que él mismo se encuentra hoy mucho más a gusto entre los colegas científicos dedicados a la demostración del teorema de Fermat, o a explicar por qué la máquina Deep Blue pudo ganar a Kasparov, que leyendo la enésima tesis doctoral sobre Shakespeare o Baudelaire.

Para poner en su lugar las esperanzas del sabio y viejo humanista

decepcionado de la alta cultura de los “letreros” y esa percepción externa de la alegría con que se comporta el investigador científico, bastará, tal vez, con recordar aquí la forma en que uno de los más eminentes físicos de la segunda mitad del siglo XX, Richard P. Feynman, se ha referido al estado de ánimo del investigador científico en una de las más alabadas exposiciones de la física contemporánea: “Uno de los descubrimientos más impresionantes [de este siglo] fue el del origen de la energía de las estrellas, que hace que sigan quemándose. Uno de los hombres que lo descubrió estaba con su novia la noche siguiente al momento en que comprendió que en las estrellas deben tener lugar reacciones nucleares para hacer que brillen. Ella dijo: Mira qué bellas brillan las estrellas. Él dijo: Sí, y en este momento yo soy el único hombre en el mundo que sabe por qué brillan. Ella simplemente le sonrió. No estaba impresionada por estar con el único hombre que, en ese instante, sabía por qué brillan las estrellas. Y bien, es triste estar solo, pero así son las cosas de este mundo”.

Dejando aparte las exageraciones acerca de los estados de ánimo de los unos y los otros (sobre todo cuando los unos hablan de los otros y los otros de los unos), se ha de reconocer que Steiner no es el único humanista grande del siglo XXI que está diciendo cosas así.

Al afirmar que si no entendemos algo mejor el lenguaje de las ciencias no podremos ni siquiera entrar en los grandes debates públicos que se avecinan (o que están ya ahí), Steiner está apuntando a un problema real de nuestro tiempo. Pues, efectivamente, si se quiere hacer algo en serio a favor de una resolución racional y razonada de algunos de los grandes asuntos socioculturales y ético-políticos controvertidos, en sociedades como las nuestras, en las cuales el complejo tecnocientífico ha pasado a tener un peso primordial, no cabe duda de que los humanistas van a necesitar cultura científica para superar actitudes solo reactivas, basadas exclusivamente en tradiciones literarias. A lo que habría que añadir, como suelen hacer algunos de los grandes científicos contemporáneos, también ellos, por lo general, desde las alturas de edad, que tampoco hay duda de que los científicos y los tecnólogos necesitarán formación humanística (o sea, histórico-filosófica, metodológica, literaria, histórico-artística, etcétera) para superar el viejo cientifismo de raíz positivista que todavía tiende a considerar

el progreso humano como una mera derivación del progreso científico-técnico.

Este es el motivo de fondo por el que en los últimos tiempos, y desde perspectivas diferentes, científicos sensibles y humanistas comprometidos están dando tanta importancia a la indagación de lo que podría ser una tercera cultura.

II

Querría ilustrar un poco más lo que está en el fondo de la preocupación de humanistas como Steiner.

Sin cultura científica no hay posibilidad de intervención razonable en el debate público actual sobre la mayoría de las cuestiones que de verdad importan a la comunidad de la que formamos parte. Esto se debe a que, como se ha dicho tantas veces, la ciencia es ya parte sustancial de nuestras vidas. Un importante número de las discusiones públicas, ético-políticas o ético-jurídicas ahora relevantes, suponen y requieren cierto conocimiento del estado de la cuestión de una o de varias ciencias naturales (biología, genética, ecología, etología, física del núcleo atómico, termodinámica, neurología, etc.). Pondré unos pocos ejemplos que me parecen significativos para argumentar esto.

Para orientarse en los debates sobre la actual crisis ecológica, sobre el uso que se hace de las energías disponibles y sobre la resolución de los problemas implicados en ese uso desde el punto de vista de lo que llamamos sostenibilidad, ayuda mucho la recta comprensión del sentido de los principios de la termodinámica, en particular de la idea de entropía, como mostraron hace ya años, entre otros autores, y desde perspectivas diferentes, el economista matemático Nicholas Georgescu-Roegen y el ecólogo Barry Commoner.

Para entender la necesidad de una ética medioambiental no antropocéntrica (o al menos no antropocéntrica en el limitado sentido de la ética tradicional) ayuda mucho la recta comprensión

de la teoría sintética de la evolución (y no solo en su formulación darwiniana), como ha venido mostrando el paleontólogo S. J. Gould hasta su reciente fallecimiento.

Para diferenciar, con la necesaria corrección metodológica, entre diversidad biológica, defensa de la biodiversidad y aspiración a la igualdad social (un asunto que ha producido y sigue produciendo innumerables equívocos) ayuda mucho la comprensión de la genética y de los resultados alcanzados por la biología molecular, como puso de manifiesto hace ya años Teodosius Dobzhansky.

Para empezar a combatir con argumentos racionales el racismo y la xenofobia que algunos ven implicados en los choques culturales del cambio de siglo y de milenio puede ayudar mucho el conocimiento de los descubrimientos relativamente recientes de la genética de poblaciones, como viene mostrando en las últimas décadas L. L. Cavalli Sforza.

A repensar lo que habitualmente venimos llamando “alma” y “conciencia”, base de sensibilidad moral de los humanos y objeto durante mucho tiempo de la atención exclusiva de la religión y de la filosofía, ayudan las reflexiones del recientemente fallecido Francis Crick, uno de los descubridores de la estructura del ADN sobre la estructura neuronal del cerebro, es decir, sobre aquello que Ramón y Cajal llamó “las misteriosas mariposas del alma”. Ayudan más aún si el ciudadano de este inicio de siglo lee a Crick en paralelo, o compara lo que él ha escrito a este respecto, con las obras del neurólogo Oliver Sacks, amante de la literatura, y en particular del Borges de Funes el memorioso. Y, aún más en general, a replantear el viejo problema filosófico de la relación mente-cuerpo, que tantas metáforas ha producido a lo largo de la historia de la humanidad, ayuda al humanista, más que cualquier otra cosa, el fascinante libro del físico Roger Penrose, La nueva mente del emperador.

Incluso para entender bien el por qué de la necesidad de una nueva ética de la responsabilidad, que apunta hacia nuestro compromiso con el futuro, y para actuar en consecuencia, ayuda mucho el conocimiento preciso de los avances contemporáneos en el ámbito de las ciencias de la vida que fundamentan la medicina contemporánea, como ha puesto de manifiesto en sus obras Hans

Jonas.

La lista podría ser mucho más larga. Pero la moraleja que se puede hacer seguir de esos pocos ejemplos es esta: desconocer que la cultura científica es parte esencial de lo que llamamos cultura (en cualquier acepción seria de la palabra) y despreciar la base naturalista y evolutiva desconocimiento científico contemporáneo equivale en última instancia, y en las condiciones actuales, a renunciar al sentido noble (griego, aristotélico) de la política, definida como participación activa de la ciudadanía en los asuntos de la polis socialmente organizada.

Ahora bien, por otra parte —y nos conviene no olvidar la otra parte —, si queremos tener una noción clara y precisa de hasta dónde llega y puede llegar razonablemente la ayuda de las ciencias naturales en la resolución de estos problemas éticos-políticos contemporáneos también es evidente que los científicos en activo necesitan formación humanística. Pues la ciencia sin más no genera conciencia ético-política, del conocimiento científico no se deriva directamente la conciencia ciudadana, y las ciencias de la naturaleza y de la vida dicen poco acerca de las complicadas mediaciones por las que el ser humano pasa de la teoría en sentido propio a la decisión de actuar, por ejemplo, en favor de la conservación del medio ambiente, en favor de un modo de producir y de vivir ecológicamente fundamentado, del respeto a la diversidad o de la sostenibilidad ecológica. Viene aquí a cuento —precisamente porque a partir de ella se puede empezar a generalizar sobre la complicada relación entre ciencia y conciencia, entre teoría y decisión— una interesante declaración autocrítica del genetista francés Albert Jacquard: “Gracias a la biología, yo, el genetista, creía ayudar a la gente a que viese las cosas más claramente, diciéndoles: Vosotros habláis de raza, pero ¿qué es eso en realidad? Y acto seguido les demostraba que el concepto de raza no se puede definir sin caer en arbitrariedades y ambigüedades [...] En otras palabras: que el concepto de raza carece de fundamento y, consiguientemente, el racismo debe desaparecer. Hace unos años yo habría aceptado de buen grado que, una vez hecha esta afirmación, mi trabajo como científico y como ciudadano había concluido. Hoy no pienso así, pues aunque no haya razas la existencia del racismo es indudable”.

III

En líneas generales creo que se puede decir que hay conciencia pública de la necesidad de un acercamiento o reconciliación entre ciencias y humanidades desde la década de los sesenta del siglo XX y que el debate provocado por Charles Percy Snow a propósito de lo que él llamó las dos culturas ha sido un elemento central en la difusión de esta conciencia. No voy a entrar aquí en las consideraciones de Snow sobre las causas del hiato entre cultura literaria y cultura científica ni tampoco en las acusaciones de ignorancia mutua que se han producido a partir de aquel debate. Daré por conocido que en el transcurso de esa controversia se dijeron algunas simplezas trivializadoras tanto sobre el papel de los científicos de la naturaleza como sobre el papel de los literatos en la primera mitad del siglo XX. Lo que importa ahora es reconocer que C. P. Snow estaba apuntando a una realidad, a un problema de esos de los que se dice que está en el aire, en el ambiente, y no solo —como se ha dicho a veces— en las universidades inglesas de entonces, sino en la mayoría de los países que se autodenominaban avanzados. De manera que me concentraré en las preguntas siguientes: ¿qué se ha hecho en las últimas décadas para superar el hiato entre las dos culturas?, ¿qué ideas convendría tomar en consideración cuando se postula ahora una tercera cultura?

Desde mediada la década de los sesenta del siglo pasado ha habido varios intentos, institucionales unos y meramente teóricos otros, de cerrar o paliar el hiato entre ciencias y humanidades. De ahí que podría decirse que durante el último tercio del siglo XX ha habido tantas candidaturas a ocupar el lugar de cultura-puente entre las ciencias y las humanidades como candidatos hubo a ser el Newton de las incipientes ciencias sociales durante el siglo XIX. Hubo, como digo, varias tentativas pero la mayoría de ellas han resultado insatisfactorias.

Por eso recientemente se ha dado en considerar que una forma adecuada de paliar al menos los efectos más desoladores de la

incomunicación entre las dos culturas es propiciar la generalización de la "cultura científica", argumentando que si la ciencia misma es una pieza cultural, entonces hay que valorar no solo la investigación científica propiamente dicha (como se suele hacer en la evaluación de los curricula académicos), sino también la comunicación y la divulgación de las teorías y resultados de las ciencias de la naturaleza y de la vida. Por "cultura científica" se entiende, en ese contexto, no ya la ciencia misma (tal como aparece en la mayoría de los artículos publicados por las revistas científicas, en Nature o Science, por ejemplo), sino la comunicación y divulgación seria de los principales resultados de las ciencias para un público culto, en la línea de lo que han estado haciendo desde la década de los setenta en EE UU personalidades como Isaac Asimov, Stephen Jay Gould, Carl Sagan y Lewis Thomas.

Ese mismo espíritu ha inspirado en España, desde los años ochenta, algunas interesantes colecciones de libros, como, por ejemplo, la Biblioteca Científica Salvat, las colecciones de divulgación científica de RBA y de Orbis, la colección Drakontos de Editorial Crítica, la colección Metatemas de Tusquets, etc., propiciadas por científicos atentos también a las humanidades (Jesús Mosterín, Jaume Llosa, Jorge Wagensberg, José Manuel Sánchez Ron, Pere Puigdomènech, Fernández Rañada o Joandomènec Ros). Expresiones más recientes y más próximas de este punto de vista son la revista Quark (ciencia, medicina, comunicación y cultura) publicada por el Observatorio de Comunicación Científica de la UPF y algunos programas de televisión como Redes (en TVE-2) y Einstein a la platja (en BTV).

IV

La idea de que la cultura científica compartida, en el sentido antes dicho, puede ayudar a superar el hiato entre las dos culturas ha acabado cuajando durante la última década en la propuesta de una tercera cultura que, en última instancia, habría de conducir a unas humanidades nuevas, de base científica, a la altura de las necesidades del siglo XXI. Probablemente la propuesta más

conocida en este sentido ha sido la formulada por John Brockman desde EE UU.

En la introducción a La tercera cultura. Más allá de la revolución científica, John Brockman caracteriza la tercera cultura a partir de las aportaciones de una serie de científicos y pensadores que, según él, están ocupando ya el lugar del intelectual tradicional al dedicarse a dilucidar el sentido más profundo de nuestra vida. Para Brockman, la fuerza de esta tercera cultura estriba en que, admitiendo desacuerdos acerca de las ideas que merecen ser tomadas en serio, no se demora ya en el tipo de disputas marginales que ocupaban y ocupan a "los mandarines pendencieros", sino precisamente en aquellas cuestiones que afectarán a las vidas de todos los habitantes del planeta. Brockman se refiere ahí a los temas científicos que han recibido y están recibiendo un tratamiento destacado en las páginas dedicadas a la cultura científica en periódicos y revistas a lo largo de los últimos años: la biología molecular, la inteligencia artificial, la vida artificial, la teoría del caos, las redes neuronales, el universo inflacionario, los fractales, los sistemas complejos adaptativos, las supercuerdas, la biodiversidad, la nanotecnología, el genoma humano, el equilibrio puntuado, la lógica borrosa, la hipótesis Gaia, la realidad virtual, etc.

Brockman alude explícitamente a la distinción entre las dos culturas introducida por Snow, llama "reaccionarios" a los intelectuales estadounidenses de tipo tradicional, pero subraya el cambio que a este respecto se ha producido en las últimas décadas, cuando, a diferencia de lo que ocurría hasta los años sesenta, el intelectual-científico se hace visible. Aclara, además, que aunque en su proyecto ha adoptado el lema propuesto por Snow en la revisión que este hizo, en 1963, de su primer ensayo (revisión en la que Snow hablaba, efectivamente, de tercera cultura), esta, según la entiende él, no describe ya el tipo de cultura que Snow predijo al anunciar que en el futuro los intelectuales de letras se entenderían con los de ciencias. Pues, en su opinión, los intelectuales de letras siguen sin comunicarse con los científicos, de manera que son estos últimos, los científicos, quienes están comunicándose directamente con el gran público: "Hoy en día los pensadores de la tercera cultura tienden a prescindir de intermediarios y procuran expresar

sus reflexiones más profundas de una manera accesible para el público lector inteligente". Esto quiere decir que la emergencia de la tercera cultura, en la acepción de Brockman y de la fundación que dirige, apunta en realidad hacia una nueva filosofía natural fundada en la comprensión de la importancia de la complejidad y de la evolución. De ahí se sigue la aparición de un nuevo conjunto de metáforas para describirnos a nosotros mismos, nuestras mentes, el universo y todas las cosas que sabemos de él.

V

Pero la idea de una tercera cultura en esta acepción de Brockman ha sido también criticada desde diferentes puntos de vista. Y no solo por representantes de la cultura de letras o humanista, que empiezan por aducir el hecho, en su opinión sospechosamente sintomático, de que entre los representantes de la tercera cultura solo aparezca un filósofo (Daniel C. Dennet), sino también por algunos filósofos de la ciencia y por analistas dedicados a la comunicación científica y tecnológica que ven en esta propuesta demasiado reductivismo. Me referiré aquí a dos de las críticas dirigidas contra esta idea de la tercera cultura en los últimos años.

La primera crítica a la tercera cultura en la versión de Brockman viene a decir que lo que están proponiendo este no es en realidad una cultura puente, es decir, una nueva cultura superadora del hiato entre las dos culturas de Snow, sino más bien una ampliación, epistemológicamente colonialista, de la cultura científico-natural en su estado actual; la segunda crítica, aunque comparte la intención y aplaude lo hecho por algunos de los científicos mencionados por Brockman para aproximar la cultura científica y tecnológica actual al gran público, rechaza la idea misma de tercera cultura que de ahí se deriva; y la rechaza en nombre, precisamente, de la cultura en singular, de la cultura bien entendida.

La argumentación de la primera crítica a Brockman dice que, pese a lo que la denominación de tercera cultura quiere dar a entender, ocurre que lo que se está proponiendo de hecho no es propiamente

una vía intermedia o una síntesis superadora de las dos culturas, sino una nueva versión de una vieja aspiración, que estaba ya presente, por lo demás, en la primera conferencia de Snow: la de promover, en todos los ámbitos culturales importantes, la autoridad intelectual de los científicos de la naturaleza, sin más requisitos que su formación como científicos. Entendida así, la llamada tercera cultura sería una derivación del mero hecho, observable, de que los científicos, o por lo menos, algunos científicos, pueden ser también humanistas si así lo quieren, e incluso pueden hacerlo mejor, como humanistas, de lo que otros lo han hecho hasta el momento.

Pero es evidente, según esta argumentación crítica, que el proyecto de tercera cultura, entendido —repito— en la acepción de Brockman, está en las antípodas de un verdadero acercamiento entre las ciencias y las humanidades, pues la propuesta no solo no contribuye a desdibujar fronteras, sino que las da por reales y bien asentadas; se limita a dictaminar que el territorio que encierra una de ellas, la humanística tradicional, está todavía gobernado por gente inapropiada. Se supone, por tanto, que el viejo problema denunciado por Snow podría solucionarse sin necesidad siquiera de una anexión de las humanidades; bastaría con establecer "un buen Gobierno colonial" manejado con paternalismo por virreyes científicos prestigiosos. Ante un intento semejante cabe replicar que, si bien es imprescindible tener una formación científica básica para entender muchos aspectos de la sociedad actual, la formación científica (básica o sofisticada) no habilita por sí sola para realizar una crítica aguda del mundo contemporáneo. Si la hibridación a la que se aspira es posible, entonces la ciencia misma, tal como la hemos conocido en las últimas décadas, no debería quedar intacta, sino que también ella tendría que experimentar cambios notables al tratar de abordar cuestiones de fondo que incluyen la crítica social. En suma: a la tercera cultura de Brockman le faltaría reciprocidad.

La otra crítica que se suele aducir contra el proyecto de Brockman es en cierto modo más drástica, puesto que comprendiendo la intención inicial de superación del hiato entre las culturas viene a negarse a continuación que la expresión misma, tercera cultura, sea hoy relevante. Se sugiere entonces, siguiendo una consideración del sociólogo Pierre Bourdieu, que lo que llamamos tercera cultura es una derivación más de la cultura de lo efímero y de la cultura de la

redundancia, que son características, negativas, de nuestra época. Así se ha expresado, por ejemplo, Vladimir de Semir en un número de la revista Quark: “Hemos de luchar activamente para evitar que consiga cuajar la tercera cultura que se nos quiere imponer, la acultura basada en lo superficial y en la mediocre uniformidad de la circulación circular de las ideas enraizada en el pensamiento único y dirigido”.

Claro que esta afirmación no implica que todo lo que ha escrito Brockman en la introducción a su libro sobre la tercera cultura caiga bajo el rótulo de la acultura mediocre, y menos aún lo que han escrito algunos de los científicos y pensadores que colaboran en su libro más emblemático, pero sí apunta en una dirección muy distinta de abordar el problema, y, en cierto modo, también más clásica, a saber: que las dos culturas deben confluir no una tercera cultura, sino en la cultura, es decir, en una cultura sólida, basada en el pensamiento crítico, que es la única que “nos permite ser auténticos responsables de nuestra evolución para convertirnos en ciudadanos competentes en sociedades cohesionadas y más justas”.

VI

¿Qué conclusiones podríamos sacar de este recorrido por las preocupaciones actuales acerca de las relaciones entre ciencia y humanidades? Tal vez las siguientes:

1. El humanista de nuestra época no tiene por qué ser un científico en sentido estricto (ni seguramente puede serlo), pero tampoco tiene por qué ser necesariamente la contrafigura del científico natural o el representante finisecular del espíritu del profeta Jeremías, siempre quejoso ante las potenciales implicaciones negativas de tal o cual descubrimiento científico o de tal o cual innovación tecno-científica. Si se limita a ser esa contrafigura, el filósofo, el historiador o crítico de arte, el literato, el intelectual tradicional (el humanista, en suma) tiene todas las de perder.

Puede, desde luego, optar por callarse ante los descubrimientos científicos contemporáneos y abstenerse de intervenir en las polémicas públicas sobre las implicaciones de estos descubrimientos. Solo que entonces dejará de ser un contemporáneo. Con lo cual se desembocaría en una paradoja cada vez más frecuente: la del filósofo posmoderno contemporáneo de la premodernidad (europea u oriental).

2. Consciente de ello, el humanista de nuestra época podría ser también un amigo de la ciencia. Un amigo de la ciencia en un sentido parecido a como lo son, a veces, los críticos literarios o los historiadores del arte, equilibrados y razonables, de los narradores, de los pintores y de los músicos. Eso exige reciprocidad. La manera de entender la reciprocidad entre lo que se viene llamando las dos culturas, es decir, entre la cultura literaria y la cultura científica, y la asunción compartida del ignoramos e ignoraremos, tal como fue formulada en su tiempo (1872) por el fisiólogo alemán Emile du Bois-Reymond son, en mi opinión, dos factores esenciales para perfilar el tipo de cultura que se necesita al empezar el siglo XXI.

3. Si, como se viene diciendo, hemos de aspirar en el siglo XXI a una tercera cultura bien entendida, a otra cultura, y a una ciencia con conciencia, el éxito de esta aspiración no dependerá ya tanto o tan solo de la capacidad de propiciar el diálogo entre filósofos, literatos e historiadores del arte, de un lado, y científicos de la naturaleza y de la vida, de otro, como de la habilidad y precisión de la comunicación científica a la hora de encontrar las metáforas adecuadas para hacer saber al público en general lo que la ciencia ha llegado a saber sobre el universo, la evolución, los genes, la mente humana o las relaciones sociales. Lo cual implica también una mayor interrelación entre los departamentos y secciones en que hoy están divididas las comunidades científicas.

4. Esto último obliga, naturalmente, a prestar atención no solo a la captación de datos y a su elaboración, a la estructura de las teorías y a la lógica deductiva en la formulación de hipótesis, o sea, al método de investigación, sino también a la exposición de los resultados, a lo que los antiguos llamaban método de exposición. Si se concede importancia al método de exposición, a la forma de exponer los resultados científicos alcanzados —y parece que nos

conviene hacerlo para religar ciencia y ciudadanía— entonces hay que volver la mirada hacia dos de los clásicos que vivieron cabalgando entre la ciencia propiamente dicha y las humanidades y que dieron además mucha importancia a la forma arquitectónica de la exposición de los resultados de la creación y de la investigación: Goethe y Marx. Pues, independientemente de lo que ahora se piense de los resultados sustantivos por ellos alcanzados en el ámbito de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, a Goethe y a Marx les debemos, entre otras cosas valiosas, consideraciones y reflexiones sobre el método de exposición cuyo valor se apreciará tanto más cuanto mayor sea nuestra atención a la ciencia como pieza cultural.

5. Que el humanista o el estudiante de humanidades lleguen a ser amigos de las ciencias no depende solo y exclusivamente de la enseñanza universitaria reglada, ni tampoco de los planes de estudio que acaben imponiéndose en ella. La enseñanza reglada y la reforma de los planes de estudio cuentan, desde luego. Pero tanto como los planes académicos y las reglamentaciones podría contar la elaboración de un proyecto moral con una noción de racionalidad compartida. El sapere aude de la Ilustración no era, al fin y al cabo, una mala palabra. Solo que esta palabra se tendría que complementar con otra, surgida de la reconsideración de la idea de progreso y de la autocrítica de la ciencia en el siglo XX, la del ignoramos e ignoraremos, que implica autocontención, conciencia de la limitación. Y si ignoramos e ignoraremos, lo razonable es pedir tiempo para pasar del saber al hacer, atender al principio de precaución, como nos vienen recordando algunos científicos sensatos.

Con lo que quedaría para el caso: atrévete a saber porque el saber científico, que es falible, provisional y casi siempre probabilista, cuando no solo plausible, ayuda en las decisiones que conducen al hacer. Ayuda también a la intervención razonable de los humanistas en las controversias públicas del inicio del nuevo siglo. Aunque por lo general, y en lo relativo a las cuestiones ético-políticas, esta ayuda se produzca por vía negativa: indicándonos lo que no podemos hacer o lo que no nos conviene hacer. Como escribió Nicolás Maquiavelo: “Conocer los caminos que conducen al infierno

para evitarlos”.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

1. LIBROS DE FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

Lenin y su obra, Barcelona, Dopesa, 1977 (segunda edición, Barcelona, Dopesa, 1978).

Ensayos sobre Gramsci, Barcelona, Editorial Materiales, 1978.

Contribución a la crítica del marxismo cientificista, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984.

Albert Einstein, filósofo de la paz, Valladolid, Publicaciones del Centro de Información y Documentación para la Paz y el Desarme, 1986.

La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado, Barcelona, Crítica, 1991 (segunda edición: Barcelona, Crítica, 2004).

Discursos para insumisos discretos, Madrid, Ediciones Libertarias, 1993.

Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales, Barcelona, Ediciones Paidós, 1994 (primera reimpresión: 1995; segunda edición, con un prólogo para la nueva edición: agosto de 1999) (con Jorge Riechmann).

La barbarie. De ellos y de los nuestros, Barcelona, Ediciones Paidós, 1995.

La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano, Barcelona, Destino, 1995 (nueva edición: Barcelona, El Viejo Topo, 2000).

Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa eco-socialista, Madrid, Siglo XXI, 1996 (con Jorge Riechmann).

Marx (sin ismos), Barcelona, El Viejo Topo, 1998 (segunda edición

corregida: 1999).

Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertides, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2000.

Leyendo a Gramsci, Barcelona, El Viejo Topo, 2001.

Poliética, Madrid, Losada, 2003.

Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible, Barcelona , Ediciones B, 2004.

Desobediencia civil, Madrid, Ediciones Bajo Cero, 2005 [descargable en http://www.upf.edu/materials/polietica/_pdf/paudesobediencia.pdf].

Albert Einstein. Ciencia y conciencia, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2005.

Utopías e ilusiones naturales, Barcelona, El Viejo Topo, 2007.

Por una universidad democrática, Barcelona, El Viejo Topo, 2009.

Para la Tercera Cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades, Barcelona, El Viejo Topo, 2013.

2. SELECCIÓN DE LIBROS EDITADOS, CAPÍTULOS DE LIBRO Y ARTÍCULOS

Materiales, Extraordinario, núm. 1 ("Documentos del movimiento universitario bajo el franquismo"), 1977.

De la Primavera de Praga al marxismo ecologistas. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2004 (editado con Salvador López Arnal).

"Marxismo en España", Sistema, núm. 66, mayo de 1985, pp. 25-42 [se puede consultar en: www.bibliotecabuey.com].

“Modesta contribución a la erradicación del fundamentalismo”, El signo del gorrión, núm. 17, 1993, pp. 107-121 [se puede consultar en: http://www.lainsignia.org/2001/marzo/cul_074.htm].

“Manuel Sacristán en el mundo de las ideas”, en Salvador López Arnal e Iñaki Vázquez Álvarez (eds.): El legado de un maestro, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2007, pp. 31-40 [se puede consultar en: http://www.rebelion.org/docs/101056.pdf].

“Prólogo” a Simone Weil, Escritos históricos y políticos, Madrid, Editorial Trotta, 2007 (traducción de Agustín López y María Tabuyo), pp. 11-31.

“Sobre el Movimiento de Movimientos”, Revista de Estudios de Juventud, núm. 76, marzo de 2007 (monográfico dedicado a “Jóvenes, globalización y movimientos altermundistas”), pp. 21-36 [se puede consultar en: http://www.upf.edu/materials/polietica/_pdf/mov.pdf].

“¿Es el decrecimiento una utopía realizable?”, Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, núm. 100, Madrid, 2008, pp. 53-61 [se puede consultar en: http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/PDF%20Papeles/100/Decrecimiento-UtopiaRealizable_FERNANDEZ_BUEY.pdf].

“Para el libro blanco del comunismo en el siglo XX” (reseña de Rossana Rossanda, La muchacha del siglo pasado), Pasajes, núm. 27, Valencia, otoño de 2008, pp. 123-129 [se puede consultar en: http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2650].

“¿Qué democracia queríamos los comunistas?”, en Manuel Bueno Lluch y Sergio Gálvez Biseca (ed.): Nosotros los comunistas. Memoria, identidad e historia social, Fundación de Investigaciones Marxistas/Atrapasueños, Sevilla, 2009.

“Crisis de civilización”, Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, núm. 105, 2009, pp. 41-51 [se puede consultar en: https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Conflictos_socioecologicos/Especial-WEB/crisis-de-civilizacion_F_FERNANDEZ_BUEY.pdf].

“Los estudiantes en la escena pública”, El País, 12 de noviembre de 2009 [se puede consultar en: http://elpais.com/diario/2009/11/12/opinion/1257980412_850215.html].

Filosofía de la paz, Barcelona, Icaria, 2010 (editado con Jordi Mir y Enric Prat).

3. SOBRE FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

mientras tanto, núm. 119 (“Homenaje a Francisco Fernández Buey”), Barcelona, 2013.

Artemis Torres y Marcia Cristina Macahado Pasuch (orgs.): Encontros com Paco Buey, Cuiabá, EdUFMT, 2013.

López Arnal, Salvador y Mir García, Jordi: “Vértices y caras de un marxista lascasiano y leopardiano que amó a Antonio Gramsci y a John Berger”, Papeles de relaciones ecosociales y cambio global, núm. 119, 2012, pp. 13-37 [se puede consultar en: http://www.rebelion.org/docs/164931.pdf].

López Arnal, Salvador y Mir García, Jordi (eds.): Francisco Fernández Buey, in memoriam. Amor y revolución, en el medio de comunicación Rebelión, 2012 [se puede consultar en: http://www.rebelion.org/docs/156480.pdf].

“Francisco Fernández Buey: memoria de un imprescindible filósofo gramsciano”, espacio en el medio de comunicación Rebelión [se puede consultar en: http://www.rebelion.org/mostrar.php?tipo=1&id=428].

Selección de grabaciones audiovisuales de actos dedicados a Francisco Fernández Buey en http://www.youtube.com/user/CEMSUPF.

NOTAS

1 . Francisco Fernández Buey: Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista, Barcelona, Siglo XXI Editores, 1996, p. 97.

2 . Francisco Fernández Buey: “Para leer el Manifiesto comunista”, en Karl Marx y Friedrich Engels: Manifiesto comunista, Barcelona, El Viejo Topo, 1997, p. 8.

3 . Una lectura del Manifiesto que, ciertamente, duró pocos años, por lo menos en Cataluña.

4 . Francisco Fernández Buey: “Para leer el Manifiesto comunista”, op. cit., p. 13.

5 . Francisco Fernández Buey: Marx (sin ismos), Barcelona, El Viejo Topo, 1998, pp. 19-20.

6 . Francisco Fernández Buey: Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista, op. cit., pp. 13-14.

7 . Ibíd., p. XVI.

8 . Es lo que plantea también en el capítulo “Programas sindicales, intereses obreros y reivindicaciones ecologistas en la lucha por un mundo habitable”, en Trabajar sin destruir.

9 . Francisco Fernández Buey: Poliética, Madrid, Losada, 2003, p. 32.

10 . Francisco Fernández Buey: Leyendo a Gramsci, Barcelona, El Viejo Topo, 2001, p. 128.

11 . Francisco Fernández Buey: La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado, Barcelona, Crítica, 1991, p. 7.

12 . Francisco Fernández Buey: Albert Einstein. Ciencia y conciencia, Barcelona, El Viejo Topo, p. 8.

13 . Francisco Fernández Buey: Para la Tercera Cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades, Barcelona, El Viejo Topo, p. 330.

14 . Francisco Fernández Buey: La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano, Barcelona, Ediciones Destino, 1995, pp. 32-33.

15 . Francisco Fernández Buey: Ética y filosofía política, Barcelona, Bellaterra, 2000, pp. 137-138.

16 . Francisco Fernández Buey: “Palabras del autor acerca de su libro Por una universidad democrática”. Texto escrito, y recogido en

esta antología, para la presentación del libro Por una universidad democrática, Barcelona, El Viejo Topo, 2009.

17 . Francisco Fernández Buey: “Los estudiantes en la escena pública”, El País, 12 de noviembre de 2009.

18 . Francisco Fernández Buey: Utopías e ilusiones naturales, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, p. 329.

19 . Ibíd., p. 329.

20 * Artículo publicado en Nostromo. Revista crítica latinoamericana (número monográfico sobre “Crisis ambiental, neoextractivismo y antagonismo social), año V, núm. 5, otoño de 2011-invierno de 2012. [N. de los Eds.]

21 * Entrevista realizada por Salvador López Arnal con ocasión de la edición del libro Marx (sin ismos) (1999). [N. de los Eds.]

22 * Selección del capítulo 5 de Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa eco-socialista, Madrid, Siglo XXI, 1996 [con Jorge Riechmann]. [N. de los Eds.]

23 * Artículo publicado en el diario Público el 12 de abril de 2009 (junto con Jordi Mir García). [N. de los Eds.]

24 * Texto preparado para la presentación del libro Por una

universidad democrática (El Viejo Topo, 2009), que tuvo lugar en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona el 26 de noviembre de 2009. [N. de los Eds.]

25 * Incluido en Del pensar, del vivir, del hacer (Joan Benach, Xavier Juncosa y Salvador López Arnal [eds.]), libro que acompaña a los documentales de Xavier Juncosa Integral Sacristán (El Viejo Topo, Barcelona, 2006). [N. de los Eds.]

26 * Publicado en El País como “carta al director” el 16 de octubre de 2004. [N. de los Eds.]

27 * Texto preparado para intervenir en un debate sobre una Constitución para Europa, en febrero de 2005. [N. de los Eds.]

28 * Escrito para una conferencia en las jornadas “¿Qué ha pasado con la verdad?” (14-16 de junio de 2010) y reelaborado para ser publicado en el volumen Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci (coordinado por Máximo Modonesi), FCPyS-UNAM, México, 2013. [N. de los Eds.]

29 . Corriere universitario a. I, núm. 1, 5 de febrero de 1913, firmado alfa gama; incluido en A. G., Per la verità. Scritti 1913-1926, al cuidado de Renzo Martinelli, Editori Riuniti, Roma, 1974, pp. 3-5.

30 . Citado en A. G.: Cronache torinesi: 1913-1917, al cuidado de S. Caprioglio, Einaudi, Turín, 1980, p. IX.

31 . “La conferenza e la verità”, en Avanti de Turín del 19 de febrero de 1916, incluido en el volumen A. G.: Sotto la Mole, Einaudi, Turín, 1960, p. 43.

32 . “Garrucio e la verità”, en A. G.: Socialismo e fascismo. L’Ordine Nuevo 1921-1922, Einaudi, Turín, 1971, pp. 475-277.

33 . Antonio Gramsci: carta del 12 de octubre de 1931 a Tatiana Schucht.

34 . Antonio Gramsci: Quaderni del carcere, edición crítica del Istituto Gramsci, al cuidado de Valentino Gerratana, Einaudi, Turín, 1975, pp. 1133-1134 (en lo sucesivo, y como se ha hecho habitual, citaré esta edición de Gerratana como Q seguida por el número de la página).

35 . Q. 299.

36 . Q. 1598-1601.

37 . Q. 1561.

38 . Q. 1128.

39 * Artículo publicado en El País, el 7 de mayo de 2007. [N. de los Eds.]

40 * Publicado en El País como “carta al director” el 11 de octubre de 2007. [N. de los Eds.]

41 * Se publicó en Norbert Bilbeny (ed.): Per una ètica intercultural. Reflexions interdisciplinàries, Editorial Mediterrània-Fundació Jaume Bofill, Barcelona, 2002, pp. 95-109. [N. de los Eds.]

42 * Nuevo prólogo a La ilusión del método, Barcelona, Crítica, 2004. [N. de los Eds.]

43 * Preparado para la lección inaugural del curso 2005-2006 en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, el día 3 de octubre de 2005. [N. de los Eds.]